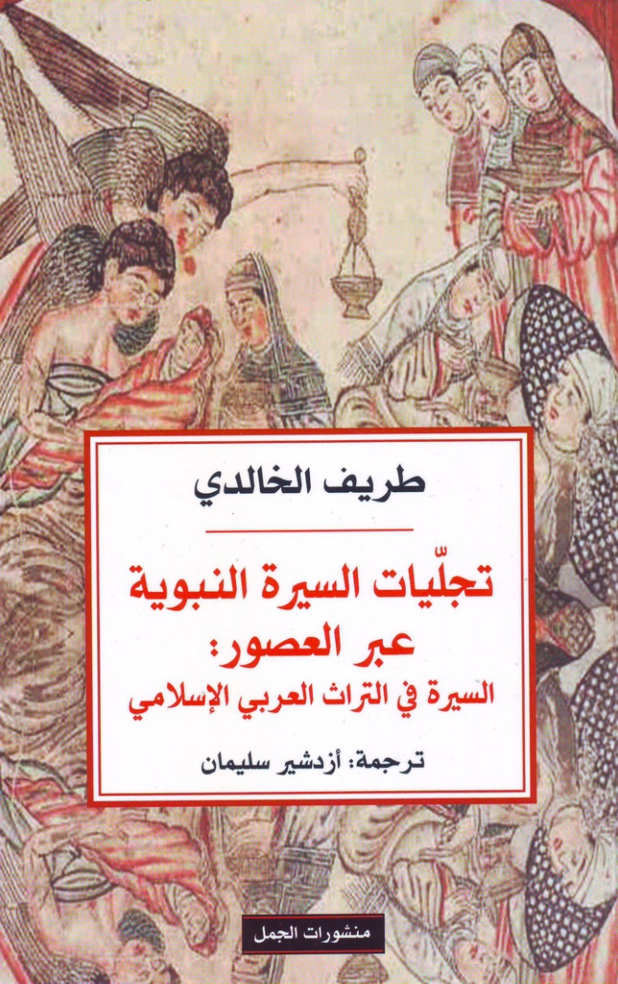


طريف الخالدي

تجلّيات السيرة النبوية عبر العصور:

السيرة في التراث العربي الإسلامي

ترجمة: أزدشير سليمان

منشورات الجمل

طريف الخالدي

تجلّيات السيرة النبوية عبر العصور:

السيرة في التراث العربي الإسلامي

ترجمة: أزدشير سليمان

منشورات الجمل

طريف الخالدي: تجلّيات السيرة النبوية عبر العصور، الطبعة الأولى
ترجمة: أزدشير سليمان

ص.ب: ٧٢١١١ - الشارقة - الإمارات العربية المتحدة

Tarif Khalidi: *Images of Muhammad*

Postfach 1127 . 71687 Freiberg a. N. - Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

توطئة: إلى القرّاء العرب

صدر هذا الكتاب في أصله الإنكليزي في العام ٢٠٠٩ وكان من أمره أن اقترح عليَّ ناشرٌ في الغرب أن اكتب سيرةً للنبي العربي فتهيّبتُ الأمر واقترحت عليه بالمقابل أن أكتب تاريخاً لكتابة السيرة لا سيرةً بالمعنى المعتاد.

ولعل من المفيد أن أقفَ قليلاً هنا لأبيّن الأسباب التي دفعتني الى اختيار التأريخ عوضاً عن التاريخ. فقد يلوح للبعض أن السيرة، كما الحديث، هي بنيانٌ مشيّد متكامل لم يطرأ عليه تغيير يُذكر عبر الزمن. غير أن السيرة، ورغم أهميتها البالغة لتثبيت سُنّةِ النبي في معتقدات أُمّتِه ومعاملاتها (راجع الفصل الثامن/ ابن قيم الجوزية)، قد عملت فيها أيدي المؤلفين كي تتلاءم مع احتياجات المسلمين وتنوّع انتماءاتهم الفكرية على مرّ العصور. لذا فقد بدا لي أن «قصة السيرة» قصةٌ جديرة بالسرد ولم تحظ بعد بالاهتمام الذي تستحق.

أما السبب الآخر فهو أن كُتب السيرة قد وصلت اليوم وفي الشرق والغرب على السواء إلى تباطؤ في الأصالة فهي تتأرجح بين سيرةٍ تقليدية ذات طابعٍ دفاعي (انظر الفصل العاشر/حسين أحمد أمين) وبين مقالات لبعض المستشرقين في مجلّاتهم المعتادة تبحث في بعض

حوادث السيرة وغالباً ما تربطها بحوادث موازية لها في تاريخ الشرق الأدنى القديم. ولعل من المفيد أن يُكتبَ تاريخٌ لكتابة السيرة في الغرب، غير أن هذا الكتاب يقتصر في الغالب على التراث العربي الإسلامي فحسب، والمجال هنا واسع كالبحر الزاخر ولا أزعم أنني قد خُضتُ لُجّته بالفعل.

كُتُب السيرة إذاً هي اليوم كما في الماضي لا تعد ولا تُحصى فلم أشأ أن أزيدها واحداً بل حاولتُ أن أرسمَ خارطةً لهذا التراث من السِّيَر تُوضّح مساره ومحطاته الهامّة عبر الزمن. والبحث في كتابة التاريخ كثيراً ما تُنير التاريخ ذاته، كما لا يخفى على كل من مارس هذه الأمر. وكتابةُ تاريخ السيرة ما زالت حقلاً غير ذي زرعٍ يُذكر، لذا فقد تكمن فائدة هذا الكتاب في كونه من بين الأوائل في هذا الحقل والذي أرجو أن تتبعه لاحقاً دراساتٌ من جانب كتّاب آخرين تعيد النظر في أُسلوبه وتَبويبِهِ الزمني وإلى ما هنالك.

هل نلمح في هذا التراكم العظيم الحجم من السِّيَر محطاتٍ تختلف بعضها عن بعض حسب الأسلوب المتّبع أو حسب الهدف من الكتابة وأهواء المؤلفين؟

يسعى هذا الكتاب للإجابة عن أسئلةٍ كهذه وقد نشير هنا إلى إحدى تلك التحولات والمحطات فنقول إن السيرة التي كُتِبت في فترة ما قبل الحداثة، بل وكغيرها من العلوم الإسلامية، كانت سيرةً تتصف بما قد نُسمّيه «المسعى المشترك»، حيث سعى العلماء إلى كتابة سيرةٍ ترتبط وتتفاعل مع كُتّاب آخرين للسيرة في زمانهم الماضي والمعاصر. كانت كتابة السيرة آنئذٍ بمثابة حوارٍ متواصل مع الآخرين من العلماء والأُدباء والفقهاء والمتكلمين والنحويين (انظر الفصل الثامن/ السهيلي وابن سيد الناس) مما أضفى عليها الحيويّة الفكرية والتعمّق وروح

النقد. أما كتب السيرة في يومنا الحاضر فهي في الغالب من صنف «المسعى الفردي» حيث يسعى المؤلفون إلى إثبات حججهم بأسلوب دفاعي يرمي إلى إقناع الغربيين بعدالة ونبل نبيِّهم، فتَندُر من بينها الأصالة والتفاعل مع غيرها من السِّيَر ويتكاثر التكرار بل والتوجس من الأعداء. ونلمح في البعض منها طموحاً شخصياً لدى المؤلف للالتحاق بِرَكبِ هذا الموضوع الجليل من خلال إطلاق آراء و«نظريات جديدة» تستند إلى انتقاء ما يلائمها من حوادث السيرة، فهي كثيراً ما تشبه من يلقي حجراً على لوحٍ من زجاج ليشاهد ما تناثر منه من شظايا وأصداء.

كان هذا الكتاب في أصله الإنكليزي يتوجّه نحو القارئ الغربي. من هنا وجب عليّ أن أعتذر للقارئ العربي لما قد يجد فيه من صبغة أو نبرة غربية فيما يختص بالمصادر المُستَخدمة وغير ذلك، لكني أرجو أن يجد فيه بعض الفائدة لسبب حداثة موضوعه نسبياً، وسعيه لطرح خارطةِ طريقٍ له ولو كانت تلك الخارطة متموّجة وغير دقيقة تماماً.

طريف الخالدي

بيروت في ٧ آذار/ مارس، ٢٠٢٣

استهلال

هذا كتابٌ يقتضي ضريبة طويلة من الاعتذارات والتنازلات من مؤلفه، سلسلة من الأعذار أطول من المعتاد. موضوعه هو تطور صور مُحمد كما صوّرها مجتمعه عبر القرون. قد توضح المقدمة التالية ما هو المقصود بهذا، لكن ما اعتقدتُ أنه يستحق المحاولة كان نوعاً من خريطة لتراثٍ أدبي منذ بداياته إلى الوقت الراهن. أقترحُ أيضاً أن ثمة اتساقاً معيّناً لهذا التراث. وعلى الرغم من الدراسات العديدة الموجودة لجوانب مختلفة من ذلك التراث السيري، لا علم لي بوجود دراسة تلقي نظرة على المشهد ككل. لذلك قد يكون ثمة بعض القيمة في امتلاك خارطة كبيرة، حتى لو كانت مُجعدة إلى حد ما وغير دقيقة الإسقاط.

المصادر شاسعة حقاً. لا يكاد يوجد أي عمل في أي من فروع العلوم الإسلامية التي كتبها المسلمون، قديماً وحديثاً، لم يُشر إلى مُحمد وأقواله وأفعاله. ببساطة، هو موجود في كل مكان في أدب أُمته ونثرها وشِعرها. لذلك قررتُ أن أقصرَ نفسي بشكل عام على النوع المُسمى السيرة، وهذا يعني نوع السيرة الرسمي لمُحمد. للأسف، هنا أيضاً الكمّ الأكبر من السِّيَر هائل الحجم لا سيما في فترة ما قبل

الحداثة، والعديد من الأعمال الأساسية للسيرة ستبقى مُغفلة الذكر. آمل ألا أكون ارتكبت عنفاً كبيراً بحق السيرة باستبعادي لها، على الرغم من أن الباحثين الآخرين لهذا النوع من «السيرة» سيضعون الأمور في نصابها بالتأكيد. كذلك، تحتل السيرة المكتوبة باللغة العربية في فترة ما قبل الحداثة مركز الصدارة في هذا العمل، على الرغم من تسليط الضوء أيضاً على المساهمات الحديثة الأصيلة للمسلمين الهنود والإيرانيين.

لدى سرد قصة السيرة وصور أخرى من حياته ليست سيرية بالمعنى الدقيق، ابتعدتُ عن التأريخية، أي عن القضايا ذات الصلة من حيث قيمتها كمصدر واقعي للمعلومات عن حياة مُحمد، على الرغم من أن الكثير من التاريخ يمكن تعلّمه بالطبع من التأريخ. بدلاً من ذلك، شغلتُ نفسي في المقام الأول بالمخَيلة المثالية، أي الطريقة التي يبني بها مجتمع ديني تدريجياً صوراً للسلوك المثالي لشخصياته أو شخصيته الأساسية. أودُ أن أعرّف المثالية باعتبارها مجموعة فرعية من «المُتخيل المجتمعي» الذي يقود المجتمع الديني إلى بناء الحياة المثالية لأبطاله الأوائل وإعادة بنائها.

ثمة سؤال طرحته أحياناً أمام طلابي في التاريخ العربي/الإسلامي المبكر على النحو التالي: ما مبرر اعتراض المسلمين عموماً على تسميتهم «محمديين»؟ لم أعد أذكر بالضبط الجواب المناسب الذي كنتُ أتوقعه منهم لكن ربما تضمّن ذلك مناقشة موضوع التوتر بين مُحمد الإنسان ومُحمد صاحب المعجزات. هل كان مجرد رسول من الله أم أكثر من ذلك؟ وإن كان أكثر، فإلى أي حد؟ هذا الكتاب معنيٌّ جزئياً بالإجابة عن هذا السؤال الذي طرحته السيرة.

لكن مثالية مُحمد الاجتماعية يكمن تحتها حُب أُمّتِهِ له. في عام ٢٠٠٦ كان مُحمد موضوع سلسلة من الرسوم الكاريكاتورية في الصحافة الدانماركية. نجح الغضب الذي سببته تلك الحادثة، مثل كل الغضب المُشابه تقريباً، في إخفاء الوتر الحساس الذي مسّته تلك الرسوم.

أشير هنا إلى واقعة وهي أن القليل قد قيل، خلال هذا الجدل، حول حُب مُحمد عند أمّته مع أن الكثير قد قيل عن احترام المعتقدات الدينية مقابل أولوية حرية التعبير. كان حُب مُحمد في قلب تلك الحادثة، هذا الحب الذي عبّر عنه محمد إقبال بأنه «يجري مثل الدم في أوردة مجتمعه». يبدو أن مُحمد باعتباره مؤاسياً، صديقاً، شفيعاً وفرداً من أفراد العائلة هو من أهانته هذه الرسوم. ثمة «كليشيه» راجت في السنوات الأخيرة من أن مرادف المسيح في الإسلام ليس مُحمد وإنما القرآن. هذا ليس صحيحاً تماماً. صور مُحمد المجموعة في هذا الكتاب، من السيرة ومصادر أدبية أخرى، قد تُساعد في إظهار مدى قرب النبي من أمّته وكم لا يزال في مركز وجدانهم، وكم لا يزال يقف بينهم بشكل واضح.

أود هنا أن أتقدم بخالص شكري إلى الصديق خالد المعالي الذي استضاف هذا الكتاب في داره وإلى الزميل أزدشير سليمان الذي نقله إلى العربية بدقة وأمانة.

قرأ زميلان من الجامعة الأمريكية في بيروت أجزاء من هذا العمل وقدّما العديد من الاقتراحات، أدرجتها كلها تقريباً على الفور، مع الامتنان لاهتمامهما وحسّهما النقدي: ماهر جرار ومحمد علي الخالدي. وها أنا أعفيهما من أي مسؤولية عما تبقّى.

عزلتني ماجدة عن محيطي حين كتبت، ودفعتني مراراً إلى عملي، وأصرّت بعزم وحب على أن أنهي ما بدأته، ما يجعلها عرّابة كل ما يلي.

طريف الخالدي
مركز الدراسات العربية والشرق أوسطية
الجامعة الأمريكية في بيروت
٦ كانون الثاني/ يناير، ٢٠٢٣.

المقدمة

تأملات حول مُحمد والسيرة الذاتية

اسم مُحمد يعني «جدير بكل الثناء». تردد صدى هذا الاسم لخمسة عشر قرناً أو نحو ذلك في جميع أنحاء العالم حتى إن واحداً من كل خمسة أشخاص يمدحه يومياً ويباركه، ويشعر بالأمان في فيء إيمانه وشفاعته، جاعلاً منه نموذجاً للفضيلة وحسن الخُلق ويمضي حاجّاً إلى الأماكن المقدسة التي عيّنها، واطئاً الأرض ذاتها التي وطئها مُحمد ذات يوم. لكن ماذا عن باقي البشر؟ قد يفترض المرء طائفة واسعة من المواقف التي تتراوح من الفضول إلى الإعجاب والرهبة. هذا الكتاب ليس سيرة «صريحة» أو «موضوعية» لمُحمد، فثمة أكثر مما يفي بالحاجة منها. إنه بدلاً من ذلك كتاب عن صُوَرِهِ الإسلامية. كي يكون الأمر أكثر دقة، إنه رواية سيرية تحاول استكشاف الطريقة التي بُنيت بها حياته وأُعيد بناؤها وصُممت وأُعيد تصميمها طوال الألفية ونصف الماضية. كيف روت أُمّته سيرته الذاتية؟ ولماذا لا يزال مُحمد هذه الشخصية القيادية والمذهلة في القرن الحادي والعشرين؟

لتقديم الموضوع، أبدأ بالقصة الأساسية، والتي سأقصرها على فقرة واحدة. وُلد مُحمد بن عبد الله بن عبد المطلب في مكة حوالي

عام ٥٧٠ للميلاد. بدأ بتلقّي الوحي حوالي عام ٦١٠ للميلاد وبعد ذلك بوقت قصير بدأ يكرز بإيمانه. يبدو أنه حقق خلال سنواته الأولى كواعظ نجاحاً محدوداً فقط في مسقط رأسه، وكان نجاحه أقل في كسب مزيد من المعتنقين من خارج مكة. كانت نقطة الانعطاف في حياته سنة ٦٢٢ للميلاد عندما غادر مكة إلى المدينة المنورة، المدينة التي كان قد أسس فيها قاعدة صغيرة من المعتنقين الذين كانوا مستعدّين لحمايته. هذا الانتقال إلى المدينة المنورة (الهجرة) اتخذه المسلمون في وقت لاحق لوسم السنة الأولى من التقويم الإسلامي الهجري. انطلاقاً من المدينة، نظم مُحمد وقاد غالباً سلسلة من الحملات التي كان هدفها في النهاية غزو مكة «حرم اللّه المقدس» ثم نشر دين الإسلام داخل شبه الجزيرة العربية وخارجها. سقطت مكة عام ٦٣٠ للميلاد، وهو عام بارز آخر. تزايد أتباعه باطراد طوال سنواته في المدينة المنورة. النبي نفسه مات في المدينة المنورة عام ٦٣٢ للميلاد.

أعتقد أن هذه الحكاية المركزية أو ما شابهها مقبولة من قبل غالبية العلماء الذين يهتمون بحياة مُحمد من المسلمين أو غير المسلمين. ومع ذلك، ملأ التقليد السيري الإسلامي المبكر هذه الحكاية المركزية بالآلاف والآلاف من الشخصيات المذكورة والمرسومة بشكل حاد غالباً، بالرجال والنساء الذين تشابكت قصص حياتهم مع قصة حياته. يبدو أن كتّاب السير المسلمين قد قرروا منذ وقت مبكر أن يُدرِجوا في سيرهم عن النبي أسماء كل رجل أو امرأة اشتبكت حيواتهم أو تقاطعت بطريقة أو أخرى مع الحكاية المركزية. يبدو الأمر كما لو أن

كاتبَ إنجيل مسيحياً مبكراً قد قرر أن يملأ «عظة الجبل» وإطعام الخمسة آلاف بأسماء وقصص حياة كل واحد من أولئك الذين كانوا موجودين، إلى جانب بعض الروايات، الطويلة أو القصيرة، عن حياتهم ومصيرهم اللاحق. وحتى القرن التاسع عشر تقريباً، كانت سِيَر مُحمد الإسلامية التقليدية تضعه دائماً ضمن حشد كبير من البشر. يعلو فوق هذه الحشود، موضوعاً لحُبها وإجلالها، ورغم ذلك لا ينجو من أذاها، من سخريتها، من عصيانها وحتى من عدائها الفعلي أو المُضمر. «مُحمد مات لكن أمّته لا تزال حية» قولٌ إسلامي مأثور واسع الانتشار يُستحضر للتشديد على أن الحياة تستمر وأنه ما من إنسان لا غنى عنه على الإطلاق. ربما يكون هذا المقطع صدى لوجهة النظر السيرية التي شيدت وأعادت تشييد حياته بوصفها جزءاً لا يتجزأ من حياة أمّته. صورة مُحمد هذه وسط أمّته قد تكون انعكاساً لصوره في القرآن والتي سأعود إليها لاحقاً.

إذا ما سلَّمنا بهذا التصور السيري المبكر للنبي الذي يدمجه في مجتمعه أو أمّته، فمن المنطقي محاولة تحديد ما وراء هذا المفهوم. بادئ ذي بدء، يُنظر إلى السيرة في جميع التقاليد الأدبية تقريباً على أنها أكثر أنواع التاريخ التي يمكن أن يكتبها المرء حيويةً. فالسيرة تشخصن التاريخ، تُركز التاريخ على الأفراد وتوجز التاريخ في بضع حيوات فردية. يمكن للمرء أن يدعو السيرة شكلاً من أشكال المجاز المرسل، أي استبدالاً للجزء بالكل. وبهذا المعنى تمثل السيرة التاريخ أو تحل محله. فالحياة الأصغر لفرد ما تمثل، ترمز وتمهد للتاريخ الأكبر للناس، الأمّة، المدينة والجماعة أو ما شابه. في الواقع، بعض الثقافات في لحظات معينة، كإسلام ما قبل الحداثة على سبيل

المثال، عرّفت السيرة بالتاريخ. بالنسبة لهم كان التاريخ سيرة[1]. ومن ثم، ضمن هذا المفهوم للسيرة، لا تنفصم حياة مُحمد عن تاريخ أمّته أو جماعته الدينية. لكن ثمة اعتبارات أخرى، أهمها جاذبية السيرة المزمنة للفضول البشري وهي جاذبية عميقة الجذور ولم تحظ بعد بما تستحقه من اهتمام. أحد الكتّاب المعاصرين يُسمي السيرة بأنها «شكل صحي من أشكال التلصص»، أي إحساس من الإثارة والفضول بشأن حياة مليئة بالانجازات. بصرف النظر عن نزعة التلصص، ثمة مرة أخرى، الرغبة المتواترة عبر الزمن في معاينة حياة القادة العظماء التي يُنتظر أن تكون شفافة. يتوجب ألا يكون لديهم شيء يخفونه. نريد أن نعرف، محقّين غالباً، التفاصيل الحميمة لحيواتهم. نريد من السيرة ليس فقط ما كانه الشخص في العلن ولكن ما كانه بعيداً عن الأعين. إن قدراً معيّناً من «التلصص» قد يكون متضمناً هنا، لكن المسألة الأساسية هنا هي الحاجة إلى معرفة كيفية قيام الرجل «أو المرأة» البارزين بفعلٍ يتعين علينا جميعاً القيام به، أي، العيش من يوم لآخر مع أشخاص آخرين. علينا جميعاً أن نستيقظ في الصباح، أن نذهب إلى العمل، أن نواجه أزمات أسرية وأن نتعايش مع مشكلاتنا اليومية. ونود أن نعرف كيف تعاملت هذه الشخصيات العظيمة مع مشكلات الحياة اليومية ذاتها.

كانت الحاجة إلى معرفة الشخص في حياته العامة والخاصة طاغية في السير الإسلامية التقليدية أو ما قبل الحديثة. لا يمكن لمُحمد ولا

(١) من أجل مزيد من التفاصيل انظر عملي «الفكر التاريخي العربي» (كامبردج، مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٩٤) الصفحات ٢٠٧-٢١٠. انظر أيضاً:
Michael Cooperson, *Classical Arabic Biography*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2000) chapter 1.

ينبغي له، إذ يقف وسط مجتمعه، أن يفلت من المساءلة الصيقة من قِبل أُمّته. كان ثمة شعور بأن كلّاً من شخصيته العامة وحياته خلف الأبواب المغلقة ينبغي أن تخضعا للفحص من أجل إضفاء الشفافية الكاملة على حياته، ذلك لأن كل ما فعله يحمل مثالاً، أو درساً ما للمؤمنين. في الواقع، استُخدمت سيرته أحياناً مرادفاً لمثاله التشريعي (السنّة). سُئلت عائشة، زوجة مُحمد المفضلة، ذات مرة: ما كان النبي صلى اللّه عليه وسلّم يصنع في بيته يا أم المؤمنين؟ قالت: ما يصنع أحدكم. يرقع ثوبه ويخصف نعله وأكثر ما يعمل الخياطة[٢]. هكذا لدينا هذه الصورة الرائعة لنبي الإسلام العظيم جالساً القرفصاء في بيته ومعه إبرة وخيط، يخيط بسعادة، يا لهذه الصورة من مادة للخيال! هل كان يصفر بهدوء بينما يخيط؟ هل كان بارعاً في ضم الخيط إلى الإبرة؟ لكن ها هو يتشارك وأتباعه شؤونهم اليومية، وفي حياته اليومية لا يمكن تمييزه عن الجماهير الذين اتخذت حياته النبوية مسيرتها وسطهم.

لكن بالعودة مجدداً إلى معضلات السيرة دعونا نفترض للحظة أن المهمة الرئيسة للسيرة هي الإجابة عن سؤال ما كان عليه (أو كانت) هذا الشخص؟ ما كانوا عليه حقاً؟ لنفترض أن الإجابة عن هذا السؤال تعني أن يأخذ كاتب السيرة شبكة ويشرع في وضعها على حياة صاحب السيرة. قد تكشف هذه الشبكة بعد ذلك نوعاً من الرسم البياني لمرحلة الشباب، النضج، والشيخوخة، أي رسمٌ بياني تعاقبي حيث تصبح حياة صاحب السيرة مُعدّة للسرد. لكن بما أنها شبكة، يمكن للمرء تقسيمها بكل أنواع الطرق. يمكن لكاتب السيرة، على سبيل المثال، أن يقسمها إلى «ثيمات» مثل السياسي، الكاتب، المصلح

---

(٢) ابن سعد، الطبقات الكبرى (بيروت، دار صادر، ١٩٥٧-١٩٥٨)، ١: ٣٦٦.

الاجتماعي، المزارع وما إلى ذلك. أو يمكن لكاتب السيرة أن يجمع كلا الاستراتيجيتين. لكن مهما كانت الاستراتيجية المعتمدة، يبقى السؤال «ما الذي كان عليه حقاً؟» ماثلاً في الأفق ولا مفر منه. نحن لم نحل المشكلة بتقطيع حياة الانسان إلى وحدات أو مقولات وثيمات سلسة ومفهومة. هذا لا يحل المعضلة. هل الحياة مرتبة إلى حد يمكننا رسمها كمنحى بياني؟ «تعتبر السيرة كاملة إذا كانت تمثل ست أو سبع ذوات فحسب، في حين أن المرء قد يكون لديه ما يربو على ألف» حسبما كتبت فرجينيا وولف[٣]. ويستخدم جوليان بارنز صورة شبكة الصياد: «شبكة صيد الجر تمتلأ، يسحبها كاتب السيرة ويرتبها ويرميها مرة أخرى، يخزن الأسماك، يشرّحها ويبيعها. لكن دعنا نفكّر فيما لم يصطده: ثمة دوماً ما هو أكثر من ذلك بكثير»[٤]. أميل إلى الظن أن هذين الكاتبين حطما وهْمَ السيرة بوصفها حياة مرتبة وجيدة التنظيم. لم يعد بإمكاننا أن نسأل ما الذي كان عليه شخصٌ ما في الحقيقة. نحن الآن في عصر تُعنون فيه السيرة غالباً بـ«اختراع فلان» بدلاً من «حياة فلان» ومن ثم، نظراً لانعدام ترتيب الأحداث الخارجية والعرضية التي تمس الحياة، وعدم انتظام السلوك الشخصي، كيف يمكن لنا أن نكتب سيرة مُنتَظمة؟ إذا كان للسيرة أن تكون انعكاساً دقيقاً وصادقاً للحياة، ألا ينبغي أن تكون هي ذاتها غير مرتبة، غير منتظمة، مشوشة، مُختلطة ومُلتبسة؟

غالباً ما تبدو سِيَر مُحمد المبكرة للقارئ «المعاصر» (أو ما بعد الحديث؟) غير منظمة ومشوشة كما قد يرغب لها أي من قراء وولف

(٣) Hermione Lee, *Virginia Woolf*, (London: Vintage, 1997) p. 529.

(٤) Julian Barnes, *Flaubert's Parrot*, (London: Picador, 1985) p. 35.

أو بارنز أن تكون. يُذّكِر كتّاب هذه السير في الفترة المبكرة بأحد صيادي بارنز حيث يجذبون على نحو محموم كل واقعة ممكنة في حياة مُحمد ويكدسونها بعضها فوق بعض في مجموعات متنافرة من الوقائع. بالنسبة لكاتب السيرة الورع، ليس ثمة حادث، مهما كان تافهاً، ينبغي أن يفلت من شبكته. فالانطباع العام لتلك السِّيَر هو تشابك التفاصيل التي تربك الجميع ما عدا الخبراء. ولربما بسبب وعيهم بمخاطر هذه الفوضى، كان يمكن لكتّاب السيرة اللاحقين الذين تأمّلوا على نحو أعمق استخدامات السيرة المُحمدية، أن يفرضوا شبكة من الخطوط على حياته، ملاحظين فيها أنماطاً متقنة وانقسامات معيّنة يبدو أنها تعكس النظام والتدبير الإلهيين. لم يكن ثمة لبس في ذهن أي كاتب سيرة، سواء كان متقدماً أم متأخراً، أن حياة مُحمد يمكن تقصّيها ومعرفتها. ومع ذلك كان لا بد من إيجاد إطار منتظم يُصار فيه إلى إحكام الروايات العديدة والمتناقضة غالباً لما قاله الرسول وما فعله. كان على العديد من كاتبي السيرة، لا سيما اللاحقين، أن ينتقدوا بقسوة بالغة بعض القصص السيرية المبكرة لكونها لا تليق بالرسول أو بوصفها زيادات وتحريفات من أصحاب البِدَع. كان على حياته أن تكون مُشذبة من الأسطورة أو التحيز والمحاباة من أجل كشف ما كان مُحمد عليه حقاً. كل تفاصيل تلك الحياة كان يتوجب أن تتسق مع شخصيته النبوية.

لكن فلننتقل الآن من المعضلات النظرية للسيرة لنفحص بعضاً من الاستخدامات التي تم وضع السيرة من أجلها. هذه التأملات مُصاغة بمصطلحات عامة لكنها ستبرز السيرةِ المحمدية بوجه الخصوص. لأية

غاية كانت السيرة تُستخدم؟ ما هي الوظيفة، سواء كانت فردية أم اجتماعية، التي كانت تخدمها؟ للإجابة عن هذه الأسئلة قد يكون من الأفضل أن نتبنى مقاربة تاريخية بالمعنى الواسع. لن أحاول سوى رسم تخطيطي عام جداً لتاريخ الاستخدام الذي وضعت السيرة من أجله، آملاً فقط تأطير صور مُحمد العديدة التي سيفحصها هذا الكتاب في نهاية المطاف.

إذا ما تفحصنا التاريخ الطويل للسيرة فربما نكون قادرين على اكتشاف ثلاثة أو أربعة استخدامات أو أهداف رئيسية لها:

١- تقديم نماذج مُلهمة لمحاكاتها.
٢- الاحتفاء برجال ونساء من المشاهير في أمّة ما.
٣- تمجيد الصورة الذاتية لمهنة أو لجماعة معيّنة.
٤- بيان كيف اتخذت حياة مخصوصة شكلاً ذا معنى (رواية تكوّن الشخصية الأخلاقية BILDUNGSROMAN)(٥).

لقد أشرت بالفعل إلى واحد أو اثنين من هذه الاستخدامات للسيرة، وأنوي الآن أن أذكر بعض الأشياء عن كل منهما. سأحاول في معظم الحالات إعطاء مثال بارز واحد من التقليد الأوروبي المسيحي أو الكلاسيكي للسيرة ومثال أو أكثر من التراث الإسلامي

(٥) ديني الرئيسي في هذا القسم لثلاث دراسات بارزة في السيرة:
- Ira Bruce Nadel, *Biography: Fiction, Fact and Form* (London: Macmillan, 1984);
- Reed Whittemore, *Whole Lives: Shapers of Modern Biography (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989);*
- Peter France and William St. Clair, eds., *Mapping Lives: The Uses of Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

الذي يبقى محور اهتمامي. لا حاجة إلى إضافة أن استخدامات السيرة هذه ليست حصرية أو مقصورة، وأن استخداماً ما غالباً ما يتضمن استخداماً آخر.

في تاريخ التقليد السيري الأوروبي الغربي كانت سير المؤرخ الروماني بلوتارخ (القرن الأول بعد الميلاد) في كتابه (الحيوات المتوازية للمشاهير الرومان والإغريق) وعددها ست وأربعون مرتبة في أزواج، هي الأكثر تأثيراً في البداية. والهدف هنا هو تقديم صورة حقيقية لصاحب السيرة، وحقيقة الصورة تجعل الدرس البشري الذي يجب تعلّمه أكثر قيمة.

هذه التصاوير هي قصص أخلاقية مُصغرّة وهي مروية على نحو يُمكّن محاكاتها على أفضل وجه. ليس بوسع الرجل الخارق أن يعلّم الإنسان الكثير من القيمة. وهكذا نحصل على نهج «على علاته» في السيرة، للرجل والمرأة بكل ما لديهما من فضائل ورذائل إنسانية يقتربان منا بما فيه الكفاية في الإنسانية حتى نتمكن من محاكاتهما وتبقى المقاربة الإنسانية للسيرة حتى يومنا هذا أحد الأغراض أو الاستعمالات الرئيسية لها. وسأسميها الغرض «الإنساني» من السيرة اختصاراً. التقليد الإسلامي في السيرة يحتوي أيضاً على غرض أو نهج إنساني جلي. ثمة العديد من العناصر في الحياة التقليدية لمُحمد بحيث إن كتّاب سيرته اعتادوا على تقريبه إلينا من خلال تصويره في بعض فترات حياته على أنه إنسان عادي، ضعيف، غير معصوم، وهكذا يصبح من السهل متابعة حياته ومن ثم محاكاتها. لم يكن مُحمد يعرف ما يدور في قلوب الرجال، كما يقول كاتب السيرة الأندلسي العظيم القاضي عياض (توفي ١١٤٩)، قد يكون قد أصدر بعض الأحكام الخاطئة، لكن هذا فقط يجعل الأمر أكثر إلحاحاً

بالنسبة إلى مجتمعه أن يسعى إلى محاكاة سعيه للوصول إلى الحقيقة(٦). نراه في لحظات كثيرة من حياته وحيداً، مغبوناً، خائفاً، مرتاباً، وضعيفاً مثل أي واحد منا، وغير واثق إلى أين يمضي مثل باقي البشر. .هناك القصة الشهيرة في التقليد السيري الإسلامي التي يطلب فيها مزارعو المدينة المنورة نصيحته بشأن تلقيح أشجار النخيل. ينصحهم بعدم تلقيح أشجارهم. ويطيع المزارعون مشورته وتكون النتيجة خراب موسم التمور في المدينة. عندما يعاتبه المزارعون بلطف بشأن المكروه الذي لحق بهم يجيب «أنتم أعلم بأمور دنياكم». وثمة لحظات، حين كان مُحمد يُعلن رأياً مُعيناً، إذ يُسأل «إذا كان ذلك من وحي إلهي؟» (هذا يعني، هل لما تقوله قوة شرعية مُلزمة؟) أم أنك تعطينا رأياً بشرياً عادياً؟ هذا يعني أننا سنطيعك بشكل مطلق في الحالة الأولى، لكننا قد لا نطيعك في الثانية. سنعود إلى بعض هذه القضايا لاحقاً، ولكن يبدو من الواضح تماماً أن التمييز بين التصريحات المُوحى بها من الله للنبي وصورة مُحمد الإنسان كان يُنظر إليه من قبل كتّاب سيرته بوصفه تمييزاً مُهماً، في إشارةٍ إلى استخدام حياته كنموذج للسلوك.

نمضي الآن إلى الاستخدام الثاني للسيرة، ألا وهو إحياء ذكرى أو الاحتفاء بمشاهير أمّة ما من الرجال والنساء. واستخدام السيرة لهذا الغرض شائع أيضاً على مر الزمن أي أن التركيز هو على التغنّي بجماعةٍ ما، بأمّة ما، بشعب ما، من خلال حياة رجاله ونسائه المميزين. يمكن للمرء أن يسمّيه الاستعمال القومي-البطولي للسيرة.

---

(٦) القاضي عياض، الشفا، تحقيق أحمد محمد أمين (بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢)، ٢: ١١٦.

ليست المحاكاة هنا هي الهدف الرئيسي، مع أن هذا ليس مُستبعداً، وإنما الاحتفاء الجماعي. وتشبه السيرة في هذه الحالة تأبيناً طويلاً أو رثاءً قيل في محفلٍ عام. بكلام آخر، توضع السيرة لإظهار كيف جسّد فرد إنساني الفضائل أو الإنجازات لمجموعة أكبر، وبالتالي فإن العمل بقدر ما يمثل احتفالاً للمجموعة هو أيضاً احتفال بالفرد صاحب السيرة. وفي التراث الكلاسيكي نجد أن سيرة «أجريكولا» لتاسيتوس الروماني (توفي حوالي ١٢٢ ميلادي) هي أحد أبكر الأعمال من هذا الجنس وأكثرها تأثيراً. كان أجريكولا حاكماً رومانياً، ونموذجاً للحاكم الفاضل في الإمبراطورية الرومانية. وسيرة حياته التي كتبها تاسيتوس تجسّد أفضل سمات الحكم الروماني مثل الحكمة، سيادة القانون، الحضارة والسلام: وبذلك صُورت روما على أنها السيدة الجديرة بحكم العالم المتحضر.

ويُظهر التراث السيري الإسلامي استخداماً مُشابهاً، أي أن السيرة استُخدمت من أجل إحياء الذكرى أو الاحتفال. هكذا يمكن للمرء أن يجد عنصراً احتفالياً في حياة مُحمد، ومقاربة بطولية-قومية عندما نلتقي بمُحمد وسط أُمّته. يبدو الأمر كما لو أنه يقف في قلب سلسلة تتوسع باستمرار من دوائر متحدة المركز من المؤمنين. يُمكن سماع جدل مُثير للاهتمام بين أوائل مؤرخي الإسلام: كيف يمكن تعريف الصحابي؟ من المؤهل لهذا الشرف وكيف؟ هل يمكن اعتبار جميع مُعاصري مُحمد صحابة أم فقط أولئك الذين رأوه بالفعل و/أو الذين اعتنقوا دينه؟ للاحتفاء بمُحمد كما يتوجب، ينبغي على المرء الاحتفاء أيضاً بأمّته المبكرة، أي جماعة المؤمنين الذين أصغوا إلى رسالته وتبعوها ببطولة، على الرغم من المصاعب الجمة. وعلى النقيض من ذلك، يجسّد مُحمد ذاته فضائل أمّته أو مجتمعه. لقد اختير إلهياً من

بين أفضل الأمم، وهو ذاته خير أمّته وقبيلته وعشيرته وأهله. وحياته طبعاً ستجسد أيضاً رسالته الدينية لأمّته. عندما سُئلت عائشة عن خُلُق رسول اللّه أجابت: «كان خُلُقه القرآن»[٧]. كانت حياة محمد مثالاً لفضائل أمّته بالإضافة إلى رسالته الدينية.

يمكن التطرق بإيجاز إلى الاستعمال الثالث للسيرة، أي تمجيد فئة معيّنة أو مِهنةٍ معيّنة، ما دام هذا الاستعمال ليس ذا صلة مباشرة بمُحمد. في التقليد المسيحي المبكر كان صنف السيرة المسمى «حياة القديسين» مثالاً مبكراً عن هذا النوع من تمجيد الجماعة. وفي التراث الإسلامي كان صحابة مُحمد من المواضيع الأولى لكتّاب السير. تعمل السيرة هنا على تعيين وتمجيد جماعة اكتسب أعضاؤها مكانتهم الرفيعة من خلال ارتباطهم بالشخص الأصلي المقدس. أصبح هؤلاء الصحابة الأبطال الروحيين الأوائل للإسلام. وفيما بعد، خلق الظل الذي ألقاه مُحمد على العديد من السير التي كان الغرض منها تمجيد أهل بيته، على سبيل المثال، أو المجموعات الأخرى التي اتبعت مثاله، بورع وإيمان. من هذه الأعمال سوف يتطور نوع من السيرة يُسمى «مناقب» أو فضائل هذه الجماعات. ومحب الدين الطبري (توفي ١٢٩٤ ميلادي) أحد الشُراح البارزين لهذا النوع إذ وضّح الأمر كما يلي: «أعلى اللّه منزلة من انتمى إليه سبباً أو نسبةً، ورفع مرتبة من انطوى عليه بنصرةٍ أو صحبة، وألزم مودة قرباه كافة بريّته وفرض محبة جملة أهل بيته المعظّم وذريته»[٨].

---

(٧) ابن سعد، ١: ٣٦٤.

(٨) ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى، الطبري (بغداد، دار الكتب العراقية، ١٩٧٤)، صفحة ٥.

أما "BILDUNGSROMAN" فعادةً ما يتم تعريفها على أنها رواية تسرد تكوين الشخص أو تعليمه الروحي. وعندما نطبّق هذا المصطلح على السيرة نحصل على نوع من السيرة التي تهدف إلى إظهار كيف ساعد التكوين المبكر أو الارتقاء في شرح التطور الروحي وكيف اكتسب صاحب السيرة الحكمة بينما كانت الحياة تتقدم به. يمكن رؤية هذا العنصر في سيرة مُحمد التي تُظهر كيف أن حياته المبكرة وإعداده للمهمة النبوية كانا عاملين أساسيين لمسيرته اللاحقة. على سبيل المثال، ثمة عناصر مثل واقعة أنه وُلد يتيماً، وأنه وُلد أميناً (لكن ليس ربما بلا خطيئة وهو موضوع سنعالجه لاحقاً)، وأنه كان يميل إلى العزلة والتأمل منذ البداية، وأنه تحمّل الكثير من المعاناة والسخرية، فضلاً عن العلامات الدالّة على أن هذه الفترات المبكرة من حياته أعدّته وعلّمته من أجل دعوته وكانت مقدمة أساسية لمهمته.

أُنهي هذه التأملات برسم تخطيطي تاريخي للمفاهيم الغربية للسيرة يليه رسم تخطيطي مماثل للمفاهيم الإسلامية. الغاية هي أن نأخذ في الحسبان اتجاهات معيّنة في كتابة السيرة التي هي وثيقة الصلة بصور مُحمد وفهمها وإعادة فهمها عبر القرون. يُلاحظ المرء في التقليد الغربي مفهوماً ثابتاً إلى حد ما للسيرة من بلوتارخ إلى القرن التاسع عشر. كانت السيرة طوال هذه الفترة التي هيمن عليها نوع النموذج إلى حد كبير، مُلهمةً للتقليد، وكانت إلى حد كبير ذات نزعة قومية بطولية واحتفالية في أسلوبها. وكانت السيرة تُحدَّد من ناحية الحياة العامة، وإذا كانت ثمة لمحات عرضية من الحياة الخاصة فهي لمحات ثانوية أو مُساعدة لصورة الحياة العامة: أي أنها تعزز الصورة العامة. في كل

الأحوال، تُعلِّم السيرة من خلال المثال الشخصي. فبدلاً من القراءة عن الإحساس بالواجب، على سبيل المثال، يمكنك أن تقرأ حياة شخص ما يجسّد المعنى الحقيقي للواجب. وبدلاً من أن تقرأ عن أمّة ما، تقرأ حياة شخص ما يجسّد حياة تلك الأمّة. فالسيرة هي درس أخلاقي حي. وبدلاً من الوعظ الجاف والممل، يمكنك أن تصغي إلى قصة فرد ما أو تقرأها، وهو أمرٌ أكثر إثارة للاهتمام بكثير.

لكن مع بداية الحركة الرومانسية في أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر خضعت السيرة الغربية الأوروبية لتحول مهم. فقد طرح كتّاب السيرة هذه مفهوماً جديداً وهو أن الحياة أكثر تعقيداً بكثير من أن تكون نموذجاً حقيقياً للآخرين، إذ إننا جميعاً مزيج من الفضيلة والرذيلة. ولكي تكون السيرة صادقة ومفيدة عليها أن تعكس الهوية الكاملة للرجل أو المرأة، أي العقل والعواطف، العقلاني وغير العقلاني، لحظات النبل والشجاعة ولحظات الجبن والبذاءة. قوّض الكتّاب الرومانسيون المثال النموذجي بافتراض أن الحياة المليئة بالفضيلة فقط ليست حياة على الإطلاق وإنما خيال. كان توماس كارلايل أعظم كتّاب السيرة في القرن التاسع عشر وكان تأثيره على السيرة في الغرب عظيماً والذي حاول كما نعلم رسم سيرة لمُحمد(٩).

تمثلت الخطوة الكبيرة التالية في السيرة من خلال المشروع السيري الكبير المُسمى «القاموس الوطني للسيرة» في أواخر القرن التاسع عشر تحت إشراف ليزلي ستيفن. تأثرت المبادئ التي تبنّتها تلك الموسوعة بشدة بالأفكار العلمية السائدة في ذاك العصر، عصر

(٩) On Carlyle, see especially Whittemore, *Whole Lives*, pp. 11-45.

الانتصار المذهل لعلوم الجيولوجيا وعلم الأحياء والتطور. وهكذا فالسيرة مُطالبة بأن تعكس الحياة انعكاساً نزيهاً وواقعياً قدر الإمكان، وأن تضع جوانب الحياة في مقصوراتها وأدراجها الصحيحة. لذلك يجب تقسيم الحياة إلى أصناف وإدراجها في فئات. وعلى سبيل المثال، إن أفكار أو طريقة تفكير فردٍ ما يجب التعامل معها بشكل منفصل عن حياته. وكذلك أيضاً مآثره العسكرية، وحياته المهنية وما إلى ذلك. وإذا كان لحياة ما أن تُحاكم، فينبغي أن تكون تلك الأحكام متوازنة ومعتدلة. يجب ألا يتظاهر كاتب السيرة بأنه إله وأنه يعرف كل شيء عن «صاحب» السيرة. إذاً ها هي وقائع السيرة مُغلفة بشكل علمي ومُصنفة كما لو أنها معروضات في متحف: قد يسمّيها المرء السيرة كمعرضٍ علمي. المغزى أو الدرس المُستخلص من الحياة لم يعد سمة بارزة. والنموذج المُحاكى لم يعد قضية مركزية في السيرة(١٠).

كانت الخطوة الكبيرة التالية في السيرة الغربية هي أن تكون بمثابة أداة للتحليل النفسي المقترن باسم سيغموند فرويد(١١). كتب فرويد سيرتين فقط بالمعنى الدقيق للكلمة: سيرته لليوناردو دافنشي وأخرى لودرو ويلسون. السيرة الأولى التي تهمنا بشكل أوثق تمحورت حول حلم ليوناردو والنسر، وهي ذكرى مبكرة تعود لأيام المهد. أفاد ليوناردو أنه تذكّر أن نسراً هوى نازلاً وفتح فمه بذيله، وأنه ضرب شفتيه بذيله عدّة مرات. استخدم فرويد تلك الرؤيا لتحليل ليوناردو،

---

(١٠) On the *Dictionary of National Biography*, see Whittemore, *Whole Lives*, pp. 47-78.

(١١) عن فرويد، انظر Whittemore, *Whole Lives*, pp. 79-116; Malcolm Bowie in France and St. Clair, eds., *Mapping Lives*, pp. 177-92.

على الرغم من أن تفاصيل هذا التحليل لا تهمنا هنا[١٢]. ما هو جلّي أن فرويد أراد استقصاء السيرة كأداة تحليلية، كإجراء لاستكناه الشخصية، كطريقة في جلاء ما هو متوارٍ أو ممنوع او مُحرّم في الحياة. لذلك فإن «صاحب» السيرة يصبح مريضاً بالنسبة لفرويد. نبدأ بأحلام الشخص، رؤاه، ذكرياته المبكرة، استيهاماته (المحتوى الظاهر) ونعمل نحو الداخل على المحتوى الحقيقي، على ما يخفيه الشخص. وكان لهذا الإجراء تأثير كبير على السيرة الحديثة. كان فرويد أول من تناول نفسية الفرد حسب خصوصيتها العميقة. نحن جميعاً عصبيّون، غير مستقرين ومتناقضون بدرجات متفاوتة. وفي السير الإسلامية التقليدية لمُحمد كان فرويد ليجد في قصص حياة النبي، لو أنه كُلِف بفحصها، عدداً كبيراً من الرؤى والذكريات المبكرة، الأحلام وما إلى ذلك، وأكثرها شُهرةً حادثة فتح صدر مُحمد عندما كان طفلاً، والتي كانت ستبقي فرويد سعيداً لعدّة سنوات. الحقيقة أن سيرة فرويدية لمُحمد سوف تكون محل اهتمام كبير. ففي كتابه «مُحمد» حاول الباحث الفرنسي مكسيم رودنسون شيئاً يمكن أن نسمّيه بشكل مُبهم مقاربة فرويدية، لكن بحصيلة خجولة جداً بحيث لا يمكن اعتبارها رائدة. ولا يزال تأثير فرويد قوياً على السيرة في الغرب. السيرة الفرويدية تعرضت للنقد من أطراف عدة، على سبيل المثال، لأن «صاحب» السيرة لا يمكن أن يتصرف كمريض حي. ومع ذلك، فإن الكثير من كتابات السيرة اليوم تتضمن قسماً يتعلق بتجارب الطفولة ورؤى الشخص «صاحب» السيرة، ومحاولة، سواء كانت فرويدية أم غير فرويدية، لاكتشاف في تلك الطفولة مفتاحاً مهماً

---

(١٢) عن ليوناردو حسب فرويد، انظر Whittemore, *Whole Lives*, pp. 83ff

للتطورات اللاحقة. إلى هذا الحد كان فرويد مُدافعاً عن BILDUNGSROMAN.

لن أقول الكثير عن التطورات اللاحقة. ولكن الشخصية الممزقة، وهي مزيج مركب من الواقعي والوهمي في أي حياة بشرية، اتخذت بعد فرويد معنى جديداً في السيرة الحديثة. هل الحياة البشرية، أي حياة، معروفة حقاً؟ هل يمكننا التأكد حقاً من كل الأسباب والعلل وكأنها قوانين الكيمياء؟ هل يمكننا أن نكتب حياةً كاملةً حقاً بشكل مُتّسق ومنهجي؟ إذا لم يكن ثمة نمط لحياة الإنسان، فكيف يمكن أن يكون للسيرة نمط؟ إن كانت الحياة ركاماً من الوقائع، العواطف، الحوادث، وهكذا دواليك، فالسيرة عندها، كما رأينا في تعليقات فرجينا وولف، ربما يجب أن تبدو مثل الركام أيضاً. ما نشهده في هذه الأيام في كتابات السيرة الغربية هو بروز ما يمكن للمرء أن يدعوه السيرة «ما بعد الحداثوية»، أو ربما تطبيق مبدأ اللايقين الفيزيائي على كتابة السيرة. ثمة مثال حديث ومؤثر نجده في كتاب ماري بيرد «اختراع جين هاريسون». ترفض هذه السيرة بإصرار استبدال اللايقين بالتكهنات. وتبهرنا السيرة على وجه التحديد لأنها لا يمكن أن تحدد ماهية شخص ما. كتاب جين هاريسون لبيرد يثير الأسئلة التالية: لماذا يجب أن يكون التتابع لا الانقطاع هو نمط الحياة؟ هل يمكن للمرء أن يميز حقاً في حياة ما الأحداث الرئيسية عن الأحداث الثانوية؟ هل يمكننا حقاً أن نقسّم حياة الإنسان؟ هل الواحد منا شخص واحد أم العديد من الأشخاص؟ هل يمكننا أن نعرف أبداً ما يحدث خلف أبواب غُرف النوم؟

فلأنتقل الآن إلى الجانب الإسلامي من السؤال، إلى رسم تخطيطي لتاريخ السيرة المحمدية في الثقافة الإسلامية. قد يلاحظ

المرء أن مشاكل السيرة وتحدياتها في عدّة نقاط تبدو متشابهة في التقاليد الثقافية الإسلامية والمسيحية الغربية. لقد قدمتُ للتو بعض الأمثلة التي سبق أن ناقشت استخدام السيرة، على سبيل المثال، الإنسانية، القومية-البطولية وما إلى ذلك. والكتابات السيرية الإسلامية المبكرة سارت على خطين متوازيين: سيرة مُحمد وطبقات الصحابة.

سيرة مُحمد

السيرة هي مسار في الحياة واستطراداً هي سيرة حياة ما، لكن لفظة «السيرة» منفردةً تعني حياة مُحمد. والسيرة تتضمن السُّنة. وهذه الأخيرة تُحدد بطريقة منهجية سلوك النبي المعتاد أو المعياري، الذي يجب أن يُقلد ويُطاع إلى حد بعيد. تروي السيرة وتختط الحقائق الخارجية لحياته، في حين أن السُّنة هي محتواها الأخلاقي/الشرعي. الاثنان كما هو مذكور أعلاه، يجري الخلط بينهما أحياناً والتحدث عنهما في السياق ذاته. هذا المزيج من كلا العنصرين ليس مفاجئاً بالنظر إلى أننا نتعامل مع نبي يُعلّم من خلال المثال الشخصي، إذ قد ينطوي كل تفصيل من حياته الشخصية أو العامة على فائدة أخلاقية أو شرعيّة بالنسبة للمؤمن.

لكن بينما استمرت سيرة مُحمد لتشكل نوعاً مستقلاً من السيرة السردية، فإن السُّنة جرى جمعها في النهاية في الحديث المعياري، وهو الاسم الذي يُطلق على أقوال مُحمد أو أفعاله التي تشي بمضمون أخلاقي أو قانوني، والتي تعمل كدليل للمؤمنين. باختصار السيرة هي السيرة السردية لمُحمد في حين أن السُّنة هي سجلّ مثاله وعمله الشرعي أو المعياري. تأخذ السيرة شكلها المبكّر مع السيرة المشهورة

لابن إسحاق (٧٦٧ ميلادي)، بينما بدأت السُّنة تتحد في مجموعات في منتصف القرن التاسع[١٣]. لم يعد الحديث سرداً، فقد حدّد السُّنة ونظمها ورفعها إلى مصاف المقدس ورتبها وفق السمات الرئيسية لحياة المسلم المُثلى (الإيمان، الصلاة، الصيام، الحج وما إلى ذلك). من جهة أخرى واصلت السيرة مسار السرد. ثمة قدر كبير من التداخل في محتوى السيرة بين النوعين، لكنهما مختلفان كلياً لجهة الأسلوب، والعرض والأغراض.

الطبقات

النوع المبكر الثاني من السيرة هو الطبقات. والطبقة تعني «جيل» والطبقات التي شغلت كتّاب السيرة المسلمين الأوائل كانت أولاً وقبل كل شيء صحابة مُحمد، ثم أولئك الذين تبعوهم (التابعون) ثم تابعو التابعين ثم علماء الدين ثم رجال العلم من الأجيال اللاحقة. المنظم الأول لهذا النوع من «الطبقات» كان ابن سعد (٨٤٥ للميلاد). جرى ترتيب هذه التراجم تبعاً للأهمية الدينية إلى حد ما، فقد حظي أكابر الصحابة بسِيَر كبيرة فيما حظي الصحابة الأقل أهمية بسِيَر أصغر.

---

(١٣) سيرة ابن إسحاق موجودة في الترجمة الإنجليزية، انظر Alfred Guillaume, *The Life of Muhammad* (Oxford: Oxford University Press, 1955، النسخة الأكثر قراءة من مجموعة الحديث تعود لـ James Robson, *Mishkat al-Masabih* (Lahore: Ashrafr, 1963-64). عن ابن إسحاق، انظر عملي *Arabic Historical Thought*, pp. 34-39. عن نشأة وتطور مفاهيم السيرة والسيرة والحديث انظر عمل وائل حلاق، *A History of Islamic Legal Theories*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) chapter 1.

تتكون مقدمة ابن سعد من سيرة مهمة، لا تزال تُعتبر، بالإضافة إلى ابن إسحاق والبلاذري (٨٩٢ للميلاد) والطبري (٩٢٣ للميلاد) واحدة من السير الأربع المبكرة الكبرى لمُحمد، لِذا دعنا نُطلق عليهم اسم الآباء الأربعة المؤسسون للسيرة المُحمدية المبكرة. ستكون لدينا الفرصة لإلقاء نظرة فاحصة عليها لاحقاً.

ما هي السيرة الإسلامية التي لدينا بالمعنى الدقيق للكلمة في العقود الثلاثة الأولى للإسلام أو نحو ذلك؟ السيرة المحمدية والطبقات. تركز الأولى على حياة مُحمد كسرد، بينما تركز الثانية على أفراد مُجتمعه. ونوعا السيرة هذان تزامنا حتى يومنا الحاضر، أي، السيرة جنباً إلى جانب كتب الطبقات. وتلك الأخيرة أصبحت سمة مميزة للثقافة الإسلامية، ومصدراً غنياً جداً عن مسلمي ما قبل الحداثة وحيواتهم. لم يسبق لأي حضارة سابقة للحداثة أن أنتجت مثل هذا العديد من التراجم عن رجالها ونسائها. وحتى حوالي القرن التاسع عشر كانت الطبقات هي النوع الذي جسّد أدب السيرة الإسلامية، حاملاً إلى الأمام ذاك التصور المبكر لمُحمد واقفاً وسط مجتمعٍ يتسع باطراد.

في هذه الأثناء ولسنين عديدة، طغت سيرة مُحمد على السير الأخرى. فأي سيرة يمكن أن يكون لها إطلاقاً قيمة مماثلة؟ هذه الفترة المبكرة أو التكوينية في الإسلام هي ما أطلق عليه ابن خلدون العظيم (١٤٠٦ للميلاد) «عصر الذهول». وهذا «الذهول» قد يشرح جزئياً لماذا كانت السيرة المُحمدية هي الطاغية بالمعنى الدقيق للكلمة في هذه الفترة المبكرة، رغم أن مسلمين آخرين في فترة مبكرة احتفلوا بنشرات سيرية ذات أطوال مختلفة في كتب الطبقات. فقط مع قدوم عصر السلاطين العظماء المحاربين في القرن الحادي عشر وما بعد

بدأ صنف السيرة الأدبي في التوسع ليشمل أبطالاً عظماء آخرين للإسلام. ليس السلاطين العظماء وحدهم من أُفردت لهم سير منفصلة ومتمايزة ولكن أيضاً، على سبيل المثال، جرى اعتبار أكابر المتصوفة نماذج في الروحانية، وكذلك غيرهم من قدامى أبطال الإسلام، مثل الخليفتين عمر الأول والثاني. كان العديد من هذه السير مُصمماً لإظهار كيف أن صاحب السيرة كان متطابقاً مع مثال مُحمد أو أعاد خلقه، بطريقة أخرى، من خلال المآثر البطولية.

إذا تطلّب قرائي، عند هذه النقطة، أن أحدّد فترةً زمنية تقريبية وجاهزة لمسار صور مُحمد، فسأجازف بما يلي. لدينا، في البداية، الآباء المؤسسون الأربعة للسيرة أي ابن إسحاق وابن سعد والبلاذري والطبري الذين أرسوا الإطار الرئيسي لحياة مُحمد ولكثير من محتواها السردي. سِيَرهم هي سير عن التقوى الخالصة، سيرٌ تقف بكثير من الإجلال لموضوعها حتى إنها تجمع في شبكتها كل الأخبار التي تلتقطها دونما مراعاة لاتساقها. والمبدأ الموجه لها في جمع المعلومات هو الشمولية لا الاستبعاد، وإذا كانت ثمة قصص أو نوادر عن الرسول من شأنها أن تسيء إلى حساسيات المسلمين، فمن الأفضل أن تبقى حيث هي بدلاً من استئصالها بذريعة التقوى. ثم تلى ذلك عصر خضعت فيه السيرة المُحمدية لتقييم نقدي لتشذيبها من الأساطير والبِدَع. نمضي من التقوى الخالصة إلى عصر يمكن أن توصف فيه سيرة مُحمد بأنها معيارية، أخلاقية، إقصائية وتبريرية. إذ فقط من خلال تشذيبٍ كهذا يمكن أن تصبح السيرة قابلة للاستعمال من قبل المؤمنين كدليل للسلوك الأخلاقي. أود أن أشير إلى السيرة الشهيرة للقاضي الأندلسي عياض (١١٤٩ للميلاد) بوصفها تجسيداً لهذا التطور في صورة النبي مُحمد. فخصال مُحمد الخارقة - الأزلية،

ومعجزاته وعصمته - يتم التشديد عليها من أجل تقوية إيمان أتباعه، ولكن بوصفه موضوعاً للحب والولاء يبقى الرسول قابلاً للتقليد البشري. وأمثلة أخرى على هذا النوع الجديد من السيرة قد يشمل السيرة المعنونة «الروض الأنف» لأبي القاسم السهيلي (١١٨٥ للميلاد) وهي في جوهرها تحقيق نقدي متواصل لسيرة ابن إسحاق، أحد الآباء المؤسسين. وقد تشمل الأمثلة أيضاً «السيرة الحلبية» المتأخرة لأبي الفرج نور الدين الحلبي (١٦٣٥ للميلاد) والتي وُضعت لتوضح كيف يمكن للمرء أن يعثر على الاتساق والترابط والتماسك في الروايات التاريخية المتباينة للسيرة. أخيراً، في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين بدأ صنف جديد من سيرة مُحمد بالظهور: السيرة المثيرة للجدل، والتي كُتبت في الغالب للدفاع عن سمعة مُحمد ضد هجمات المستشرقين الأوروبيين. فقد وقع اللقاء المباشر الأول بين العلماء المسلمين والصنف السيري الجديد الخاص بالمستشرقين الأوروبيين بشأن حياة مُحمد وشخصيته خلال ذروة الحكم الاستعماري الأوروبي لمناطق واسعة من العالم الإسلامي، فقد تعرّض مُحمد للهجوم على نحو مُطرد في الدوائر الأوروبية و/أو المسيحية منذ القرن الثامن على الأقل، لكن هذه الهجمات كانت إما غير معروفة وإما مُتجاهلة في العالم الإسلامي. وفي أوروبا القرن السابع عشر بدأ الاستشراق بالظهور بوصفه فرعاً علمياً، ونُشرت سير لمُحمد كانت مبنية مباشرة وعلمياً على مصادر إسلامية. في ظل هذه الخلفية من الهجوم الأوروبي «العلمي» على مُحمد والذي بلغ ذروته في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، بدأت تتشكل سلالة جديدة من السِّيَر الإسلامية لمُحمد ربما أولاً في الهند الإسلامية ولاحقاً في مصر، إيران وأماكن أخرى. هذه الأعمال يمكن أن

توصف عموماً بأنها دفاعية، مثيرة للجدل وعالمية في بنيتها وحجتها. و«حياة مُحمد» للمصري محمد حسين هيكل (١٩٥٦ للميلاد) مثال نمطي عن هذا النوع الجديد من السيرة، والذي كان موجهاً على الأقل بالقدر ذاته إلى المستشرقين كما إلى المؤمن المسلم العادي.

لقد وصلتُ إلى نهاية هذه التأملات حول مُحمد والسيرة. كان من المفترض أن تكون هذه التأملات موحية لاستحضار نوع الموضوع الذي يُكرس هذا العمل له. وإذا تبيّن أنها منقوصة أو مفرطة التعميم يمكنني فقط أن أعترف أن الجزء المتبقي مما ينبغي أن أقوله قد يقدم بعض التحسينات والتفاصيل التي يجب أن تتضمنها هذه الدراسة. ومن كاتب السيرة العظيم القاضي الأندلسي عياض، يأتي مرة أخرى الاقتباس التالي عن الأنبياء كطريقة لنختتم هذه التأملات التعريفية واستعداداً لما سيأتي:

فَالأَنْبِياءُ وَالرُّسُلُ عَلَيْهِمُ السَّلاَمُ وَسَائِطُ بَيْنَ اللّه تَعالى وبَيْنَ خَلْقِهِ يُبَلغونَهُم أَوَامِرَهُ وَنَوَاهِيَهُ وَوَعْدَهُ وَوَعِيدَهُ وَيُعَرِّفُونَهُمْ بِمَا لَمْ يَعْلَمُوهُ مِنْ أَمْرِهِ وَخَلْقِهِ وَجَلاَلِهِ وَسُلْطَانِهِ وَجَبَرُوتِهِ وَمَلَكُوتِهِ فَظَوَاهِرُهُمْ وَأَجْسَادُهُمْ وَبِنْيَتُهُمْ مُتَّصِفَةٌ بِأَوْصَافِ البَشَرِ طَارِئٌ عَلَيْهَا مَا يَطرَأُ عَلَى الْبَشَرِ مِنَ الْأَعْرَاضِ وَالْأَسْقَامِ وَالْمَوْتِ وَالْفَنَاءِ وَنُعُوتِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَأَرْوَاحُهُمْ وَبَوَاطِنُهُمْ مُتَّصِفَةٌ بِأَعْلَى مِنْ أَوْصَافِ الْبَشَرِ مُتَعَلِّقَةٌ بِالْمَلأِ الْأَعْلَى مُتَشَبِّهَةٌ بِصِفَاتِ الْمَلاَئِكَةِ سَلِيمَةٌ مِنَ التَغَيُّرِ وَالْآفَاتِ لَا يَلْحَقُهَا غَالِباً عَجْزُ الْبَشَرِيَّةِ وَلَا ضَعْفُ الْإِنْسَانِيَّةِ(١٤).

---

(١٤) القاضي عياض، الشفا، ٢: ٦١.

الفصل الأول

نقطة الانعطاف

مُحمد في القرآن

قبل ان أتحول إلى صور مُحمد في القرآن سأبدأ ببعض الملاحظات العامة حول الصور القرآنية للنفس البشرية، وهي صور بقيت مركزية ومؤثرة في جزء كبير من تراث السيرة الإسلامية. ثمة العديد من الآيات في القرآن التي تصف الإنسان تجريدياً، روح الإنسان، وتكشف هذه الآيات، إذا ما وُضعت في سلة واحدة، ملامح تَشابهٍ هي أقرب في بعض جوانبها إلى التصوير الحديث للإنسان منها إلى التصوير ما قبل الحديث. يمكن تلخيص صورة الإنسان هذه على النحو التالي: غافل، متلوّن، نافد الصبر، نَزِويّ، أرعن (القرآن، سورة النساء، ٤: ١٣٧). والإنسان الذي لا إيمان له، مخلوق نزويّ، يطارد الظلال والأوهام. فهو سرعان ما يتضرع إلى اللّه عند البؤس وسرعان ما يتخلى عنه عندما يكون في راحة (القرآن، سورة فصلت، ٤١: ٥١). والإنسان بطبيعته كثير الجدال (القرآن، سورة الكهف، ١٨: ٥٤)، صاخبٌ، ممزقٌ في شتى الاتجاهات، تتنازعه الرغبات. وفي صورة مذهلة، يقارن القرآن روح الإنسان بشخصية رجلٍ «فيه شُركاء متشاكسون» (القرآن، سورة الزمر،

٣٩: ٢٩). الإنسان نزّاع في العادة للتحزب وهو غالباً منافق. أما روح المؤمن، فهي على النقيض من ذلك، ثابتة، صبورة ودائمة الذكر. في الواقع، الدور الرئيسي للشيطان في القرآن هو أن يجعل الإنسان ينسى رحمة اللّه. ويتأرجح الإنسان بين حالتي الروح هاتين. لا تسلط هذه الصور الضوء على الإنسان الآثم وإنما على الإنسان الطائش ولا تصدر حكماً نفسياً شاملاً على الإنسان كما تفعل، على سبيل المثال، عقيدة الخطيئة الأصلية في المسيحية. إنها تنظر إلى الإنسان، بدلاً من ذلك، بوصفه شخصية متشظية وعميقة الانقسام وتحتاج إلى التأدب، التأدب على الصبر، التأدب على الصلاة المشتركة في صفوف، التأدب على طاعة اللّه، التأدب على الجلَد، والتأمل. وإذا كان اختبار التأدب والصبر ناجعاً، فإن اللّه ينقل الإنسان من العتمة إلى النور، من الضلال إلى الحقيقة، من الفقر إلى الثراء، من انقسام الشخصية إلى الشخصية الواحدة المتناغمة للمؤمن الحقيقي.

إذا ما قمنا بمقارنة سريعة هنا بين الإنسان «في القرآن» والإنسان الملحمي عند الشاعر هوميروس اليوناني مثلاً فسنلاحظ تبايناً مثيراً للاهتمام. وفق الرؤيا الهوميرية «الملحمية»، يتم تمثيل الروح أو الشخصية البشرية كمادة ثابتة لا تتغير: غضب آخيل، مكر أوديسيوس، إخلاص بينلوبي، جشع آغاممنون، الامتثال البنوي لدى تيليماكوس وما إلى ذلك. ويمكن قول الشيء ذاته عن pietas إينياس (Aeneas) لدى الشاعرالروماني فرجيل. هذه سمات مُميزة للشخصية، وهي ظروف الروح السائدة والمستقرة إلى حد كبير والتي تحدد سمات السلوك. على النقيض من ذلك، تصور النظرة القرآنية الإنسان كتلةً من التناقضات الجامحة الفوضوية، تمزقه الرغبات الوهمية، هو في وقت

ما على حال وفي وقت آخر على حال نقيض. ولربما نقترب من وصف الإنسان كطفل، يحتاج باستمرار إلى التناغم المنضبط الذي يغرسه الإيمان. قد يكون مفيداً أن نبقي في ذهننا صورة الروح البشرية هذه أو بعضها قبل أن نتحول إلى صور مُحمد. وسيصبح واضحاً لأي شخص يقرأ حتى القليل من القرآن أنه يُخاطب قُراءه على عدة أوجه من المعاني، مختلفَ مسموعها. ثمة في البداية صوت أو صنف «قيّامي» مصحوباً في سور معينة بصور درامية للفردوس والجحيم، ومشاهد للساعة الأخيرة ونهاية العالم، ومشاهد تصور نشاط الملائكة، الجان، ومخلوقات أخرى غامضة، ودراما كونية من النجوم، الجبال والبحار المضطربة، ومخاض الخلق. يمكن أن تُكون هذه المشاهد شعرية مع أنها غير متوافقة مع القواعد الصارمة للعروض العربية على الرغم من تكرار إيقاعها. غالباً ما يُخاطب الإنسان بشكل مباشر ويُطلب إليه أن يتأمل كل هذه الظواهر الطبيعية، أن يتأثر على النحو الواجب وهكذا يؤمن بخالقه. توجد هذه المشاهد عموماً في السور المكيّة وهي بداية الوحي.

ثانياً، ثمة صوت أو مزاج سردي في بعض سور القرآن. تتعلق هذه السور، في الواقع، بقصص الأنبياء، وعلى نحو أقل الملوك والحكام، فضلاً عن التلميحات للحوادث التي كانت تحدث بالقرب من أو في أيام مُحمد وعصره. ولكن كما يمكن للمرء أن يصف الصوت الأول بأنه شعري لكنه ليس شعراً، كذلك فإن السرد هنا يشبه القصة لكنه ليس قصة. وهكذا، فحكايات الأنبياء والملوك مسرودة هنا كما لو أن الجمهور يعرفها جيداً، والتركيز هو على الجانب الأخلاقي لهذه الحكايات أكثر منه على الحكاية نفسها. يُذكّر القرآن مُستمعيه بهذه الحكايات ويستخرج الجانب الأخلاقي في كل منها في نقاط

عديدة، ما يترك لنا القليل من الشك فيما يتعلق بأهميتها. لكنه لا يروي القصص بالأسلوب السردي العادي.

ثمة ثالثاً، صوتٌ أو أسلوب قرآني يمكن أن يصفه المرء باعتباره صوتاً أو أسلوباً لخطبة أخلاقية يتخللها العديد من الآيات ذات القوة الشرعية الملزمة. ويمكن للمرء أن يدعوه الصوت أو الأسلوب الوعظي/ القانوني. في مثل هذه الآيات، يُخاطب القرآن المؤمنين والكفار، جماعات محددة وغير محددة من عامة الناس، حاثاً مُستمعيه على تشكيلة خاصة من الفضائل ومُحذراً إيّاهم من تشكيلة أخرى من الرذائل. في كل هذه الآيات يُوصف اللّه بأنه رحيم، حكيم، قهار، بصير وما إلى ذلك.

ثمة أخيراً، الصوت أو الأسلوب التواصلي أو الحواري في القرآن. يظهر هذا بأفضل شكل من خلال الطريقة التي تنخرط بها الآيات باستمرار في التخاطب والتبادل، في المناظرة والدراما، رداً على ظروف خاصة أو تفاعلاً معها. يقود هذا الصوت أو الأسلوب أحد أقدر علماء القرآن المعاصرين من المستشرقين، أنجليكا نويورث، إلى تسمية هذا الصوت بالظرفي. في توضيحها تشير نويورث إلى آيات مثل الآية ٢٥: ٣٢ (الفرقان) ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾. ثمة عفوية في الصوت في القرآن ربما تكون فريدة بين الكتب المقدسة، إذ يُصادف المرء وحياً خلال تكشّفه، مواكباً التغيرات المستمرة في ظروف مجتمع مستمعيه.

إذا سلّمنا جدلاً أن هذه هي الأصوات أو الأساليب «الأمزجة» الأربعة الرئيسية في القرآن، قد نجادل أن ثمة أربعة ألوان أساسية رُسمت بها صورة مُحمد في القرآن: رؤيوي، سردي، وعظي/ قانوني،

وظرفي. لكن قبل أن ننتقل إلى صور مُحمد هذه لا بدّ من بضع كلمات حول موضوع التسمية والتلميح في القرآن. وهذا الأمر ذو صلة مباشرة بصور مُحمد. اسم «مُحمد» ذاته مذكور في القرآن أربع مرات فقط، وهو أمر مفاجئ عندما يرى المرء أن جماعات مثل المهاجرين والأنصار، وهما أقدم «الأحزاب» الإسلامية، مذكورون على الأقل ضعف مرات هذا العدد. من جهة أخرى، هناك المئات من الإشارات إلى مُحمد بوصفه رسولاً/نبياً، ومئات من التلميحات الأخرى إلى شخص لم يُذكر بالاسم هو على الأرجح مُحمد. ما المغزى من هذا؟ يبدو الأمر كما لو أن شخصية مُحمد، من وجهة نظر القرآن، تحتل المركز الثاني وراء دوره، يتراجع الاسم الشخصي خلف الرسول الكوني المُعين إلهياً. خلف هذا تقف ميزة غريبة أخرى، وهي أنه لا يكاد يوجد أي اسم من أسماء المعاصرين في القرآن. هناك أبو لهب، عم مُحمد وعدوه الرئيسي، وهناك زيد، ابن مُحمد بالتبني وهذا كل شيء. أبو لهب هو أحد أفراد العائلة الذي أصبح الغريب المعادي، وزيد هو الغريب الذي أصبح فرداً مُحبباً في الأسرة. لكن جميع المعاصرين الآخرين مجهولون. نعم، يلمّح القرآن باستمرار إلى الناس أي أولئك الذين فعلوا هذا أو ذاك أو هو أو هي الذين قالوا هذا أو ذاك لكنه لا يسميهم أبداً. هذا واحد من الأسباب التي تجعل من القرآن نصاً صعباً على العديد من القرّاء: إذ يبدو غير شخصي، ممتنعاً، ومكتوباً بصيغة واحدة يمكن تسميتها «المضارع الأبدي». يأتي الجانب الأخلاقي للقصة في المقام الأول وليس القصة ذاتها بأسمائها وتواريخها وتفاصيلها.

وعليه فصورة مُحمد في القرآن مثل كل الصور القرآنية المُعاصرة الأخرى، في جانبها أو سطحها الخارجي، مجهولة المصدر «غفل»

بشكل سائد تقريباً. ليس مُحمد الشخص هو الموجود في قلب الصورة، بل «رسول اللّه/النبي». الأنبياء الأوائل كانت لديهم أسماء، أما مُحمد فلديه لقب. وتخصيص مُحمد بلقبه في القرآن برمّته على وجه العموم يمنحه مكانة خاصة. إنه نبي اللّه، النبي الأخير والأسمى، النبي الذي أوجز واختتم النبوة والسلسلة النبوية، «خاتم الأنبياء»، وقبل كل شيء هو أكرم على اللّه من أن يُخاطب كإنسان عادي. في القرآن ٣٣: ٤٠ نجد الإنذار الإلهي التالي: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾. هو النبي النهائي، السامي، الذي يختم سلسلة الأنبياء الطويلة التي تمتد إلى بداية الخلق، أو على الأقل تلك التي تعود إلى إبراهيم. من هنا فإن ما يأتي به من عند اللّه هو الوحي الأخير الأكثر موثوقية من كل ما سبق. لقد تكلم اللّه أخيراً، وتأثير كلام اللّه هذا يشبه الزلزال، كما في الآية ٥٩: ٢١ ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾. مثل هذا الرسول لا ينبغي لأحد أن يخاطبه «أبو القاسم» وهو ما كان لقبه، وهو اللقب الذي استخدمه أعداؤه أحياناً للتأكيد على عاديته بدلاً من طبيعته النبوية.

بالإضافة إلى ذلك، ينبغي أن تُقال بعض الكلمات حول ما قد يدعوه المرء النبوءة في القرآن، أو نظرية النبوة، أو القاسم المشترك بين جميع الأنبياء. هذا لأن المرجعية الذاتية الأساسية أو النسب الروحي لنبي اللّه هو سلالة من الأنبياء الذين سبقوه، ولكل منهم على العموم تجارب مماثلة. قصتهم جميعاً هي قصة صوت معزول، يصرخ ضد ظلم أو لامبالاة مجتمعه، يعاني من السخرية والإنكار، والغرور، والأذى الجسدي وحتى الموت (أو الموت الظاهر)، ولكن في النهاية

تتم تبرئته أو تخليصه أو تبريره، أو الانتقام له من قبل اللّه. ثمة مثال واحد من هذا الأمر في الآية ٤٠: ٥ ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾ وآخر في الآية ٢٣: ٤٤ ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا كُلَّ مَا جَآءَ أُمَّةً رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُ فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُم بَعْضًا وَجَعَلْنَٰهُمْ أَحَادِيثَ فَبُعْدًا لِّقَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾. وثمة مثال ثالث في القرآن الكريم ٢٧: ٥٢ كما يلي: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾. تستحضر الآية الأخيرة الأطلال والخرائب الرائعة التي تحيط شبه الجزيرة العربية من الشمال والجنوب، وهي تذكير قوي بانتقام اللّه من الكفار السابقين.

من الممكن أن تسمية «رسول اللّه» والصلة بأنبياء سابقين لم يجر التعبير عنها بالكامل في الآيات المكيّة ولكنها جاءت بعد ذلك بقليل. هكذا سنجد أن أوائل الأسماء المحددة لمُحمد تصفه بالبشير والنذير كما في الآية القرآنية ٣٤: ٢٨ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ أو كما في الآية ٩٨: ٢ ﴿رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً﴾. ما يهمنا هنا هو الصورة التراكمية وليس تاريخ الأجزاء المكونة لها. وبسبب من صيغة «المُضارع الأبدي» للقرآن، ولأنه ليس ثمة زمن مع اللّه، فالماضي والحاضر والمستقبل على مسافة واحدة من اللّه. ومع ذلك، من الممكن أن نناقش التصاعد في مكانة صورة مُحمد من الأجزاء السابقة إلى الأجزاء اللاحقة في القرآن تبعاً للتصاعد في سلطته الدنيوية. هكذا يمكننا أن نلاحظ التحول من رسول من اللّه إلى رسول اللّه. مُحمد الرؤيوي يفسح الطريق تدريجياً للقائد المُلهم إلهياً والمُشرّع الاجتماعي.

لكن صور مُحمد يجب تأطيرها أيضاً ضمن السرد الأشمل للنبوة. وبالنظر إلى نمط النبوة المبين أعلاه، يمتثل مُحمد في العديد من صوره في القرآن لهذا السرد الأشمل. ومثل كل الأنبياء الآخرين في القرآن، يعاني مُحمد من الإنكار والسخرية من قومه لكنه ينتصر في النهاية. لذلك فإن العديد من الوقائع الرئيسية في حياته ستتبع نمط الحياة النبوية. وهكذا، وعلى سبيل المثال، قوبل كل الأنبياء السابقين بالسخرية كما في الآية ٣٦: ٣٠ ﴿يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾[1]. وهكذا أيضاً يجب أن يمر مُحمد، بشكل أكثر وضوحاً، تحت قوس المحن كما في السورة ٢١: ٤١ ﴿وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ﴾. هذا قدره، كما كان قدر الأنبياء من قبله، أن يواجه تهم الباطل والكفر وأن يتحلى على الدوام بالصبر خلال تلك المحنة الهائلة من النبوة. لمزيد من التأكيد على هذا الارتباط مع الأنبياء السابقين، أوعز إلى مُحمد أن يقول إنه لم يكن «بِدعاً» بين الرسل، وهو مصطلح قد يعني إما «الأول» أو «المُنشئ» أو حتى «المُبتدع» كما في الآية القرآنية ٤٦: ٩ ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾.

قلنا ما يكفي، في الوقت الراهن، عن مُحمد في صورته/ صوره العامة كنبي والتوازي الوثيق في السيرة مع الأنبياء الآخرين. أتحول الآن إلى مُحمد كإنسان في القرآن. في هذا الصدد دعونا نستنطق ما يقوله القرآن عما لم يكنه مُحمد. هذه طريقة مثمرة غالباً لمقاربة سؤال الهوية. وتحديد ما لم يكنه مُحمد أمر بسيط إلى حد ما لأن عدد

---

(١) راجع سور مشابهة في السور ١٣: ٣٢؛ ١٥: ١١؛ و ٧: ٤٣.

الآيات في القرآن التي تقول إن مُحمداً ليس كذا أو كذا أو كذا محدود وتتسق في الغالب في الصورة والأهمية وبالتالي هي قابلة للمعالجة التحليلية.

يمكننا أن نبدأ بالآية الأخيرة المذكورة أعلاه أي ٤٦ : ٩. وهذه صورة لإنسان غير واثق تماماً من قدره أو مصيره. رغم ذلك، هذه الصورة تم تعديلها إلى حد كبير وبعضها منسوخ كما يقول بعض مُفسّري القرآن بصورة أخرى لشخص غُفرت كل آثامه، الماضية والمستقبلية، كما في الآية ٤٨ : ١ ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا . لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرٰطًا مُّسْتَقِيمًا﴾. في هذه الآية الثانية، لم يعد ثمة شك حول مصيره الأخلاقي. بالأحرى، من الواضح أن ذنوبه ستُغفر كلها وأنه سوف يصل إلى الخلاص الروحي حتماً مع وصول مهمته إلى النصر. ومع ذلك، ثمة تضمين في هذا الدفاع الإلهي أن مُحمداً قد ارتكب بعض الآثام في هذه الفترة أو تلك من حياته، لكن تلك الخطايا غير واضحة تماماً. ثمة حادثة واحدة في حياته يُستشهد بها غالباً كمثال على غضب اللّه أو إحباطه منه. هذه الحادثة هي التوبيخ المشهور الموجَّه إلى شخص غير مُسمى، لكن التراث الإسلامي يفترض على نطاق واسع أن هذا الشخص هو مُحمد، في الآيات ٨٠: ١-١٠ ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى (١) أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى (٢) وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى (٣) أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى (٤) أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَى (٥) فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى (٦) وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّى (٧) وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى (٨) وَهُوَ يَخْشَى (٩) فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى﴾.

ماذا يجب أن نُسمّي هذه الخطيئة؟ ربما كانت شكلاً من أشكال التكبّر والزهو. يتصرف مُحمد هنا كزعيم سياسي يحاول دفع قضيته إلى الأمام أو بناء حزبه من خلال مصادقة الأشخاص المؤثرين بدلاً

من التصرف كنبي مهمته خدمة الإنسانية بصرف النظر عن الطبقة الاجتماعية أو المكانة أو القوة. لكن القرآن، بالقدر الذي أستطيع تحديده، لا يذكر أي مثال آخر واضح آخر على إثم مُحمد.

من الواضح أن خطيئة التكبّر هذه ليست شيئاً هامّاً، وعلى أي حال فإن آية الغفران (٤٨ : ١-٢) توحي بوضوح أن مُحمداً ليس مُذنباً، أو أنه على الأقل قاب قوسين أو أدنى من الغفران الكامل لجميع ذنوبه في الماضي والحاضر والمستقبل.

ماذا أيضاً مما لم يكنه مُحمد؟ أكثر التهم الموجَّهة ضده تكراراً هي تلك التي سجّلها القرآن وأنكرها بقوة، هل كان (١) ساحراً، (٢) مجنوناً أو ممسوساً بالجان، (٣) هل تلقى تعليمه من شخص ما، (٤) هل كان شاعراً، (٥) أو كاهناً، (٦) أو مبتكر خرافات، أو مزيجاً من كل ذلك؟ مثال جيد على الرقمين (١) و(٢) الآية ٥١ : ٥٢ : ﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُواْ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾. مثال عن الرقمين (٣) و(٢) في الآية ٤٤ : ١٤ : ﴿ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَّجْنُون﴾ حيث يُوصف مُحمد كرجل تلقّى التعليم من شخص آخر أو كرجل ممسوس. ويجب التوقف عند تهمة تلقّيه التعليم من شخص آخر. هذه التهمة متعلقة بوجه خاص بالآية ١٦ : ١٠٣ : ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِين﴾ حيث تلقى هذه التهمة دحضاً غريباً إلى حد ما: فموضع الخلاف ليس وجود المعلم الذي يُفترض أنه غزير العلم، وإنما مجرد لغته الأم. أما تهمة الشعر (٤) فهي ذات أهمية خاصة بسبب صلتها بالتاريخ اللاحق للأدب الإسلامي. والقرآن مُعادٍ للشعراء بشكل صريح، والآيات المعنية ٢٦ : ٢٢٤-٢٢٦ هي كالآتي ﴿وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ. أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ. وَأَنَّهُمْ

﴿يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾. تبدو هذ الآيات وكأنها إدانة شاملة للشعر. وعليه، ليس أن مُحمداً ما هو بشاعر قط، بل إنه من غير الملائم أو المناسب له أن ينخرط في الشعر حسب الآية ٣٦: ٦٩: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾[2]. هذه الكراهية الشديدة من القرآن للشعر بدت قليلة التأثير على مسار الأدب العربي / الإسلامي، وجرى تعديل هذه الكراهية في وقت لاحق في الحديث. أما تهمة أنه كان كاهناً (٥) فقد وُجهت إلى مُحمد مرتين كما في الآية ٥٢: ٢٩: ﴿فَذَكِّرْ فَمَآ أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ﴾، لا ريب أن شخصية الكاهن كانت مألوفة في موطن مُحمد في شبه الجزيرة العربية، فهو عرّاف ذو مكانة ما يلجأ الناس إليه في زمن القرار في بعض الأحيان ويبدو أنه كان مثل شخصيات أخرى في حضارات أخرى ويصدر حكمه في كلام مسجوع، إذ يبدو أن القرآن كان يُذكّر بعض الناس بكلام الكهّان وبالتالي ينفي القرآن هذه الصفة عن محمد. أما تهمة أنه كان مبتكر خرافات (٦) أو ناقلاً لأساطير قديمة فقد نراها في الآية ٢٥: ٥: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾. ﴿قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾. يتم الرد على هذه التهمة من خلال تأكيد صدق الرسول والطبيعة الإلهية للوحي.

هذه إذن أبرز التهم التي ينكرها القرآن فيما يتعلق بمُحمد. ويمكن للمرء أن يستدعي إلى الذهن مدى الاستياء الذي قد يشعر به بعض الناس حين يخلط الآخرون بينهم وبين شخص آخر ليس له أي احترام عندهم. ربما ينبغي للمرء أن ينظر إلى تلك التجربة باعتبارها تشكل

(٢) راجع سور مماثلة في السور ٢١: ٥؛ ٢٧: ٣٦؛ و ٦٩: ٤١.

عنصراً من عناصر النظرية النفسية لـ«القرين» لكنه العنصر الذي يمكن أن يساعد في تحديد معالم الهوية الذاتية. بعبارة أخرى، في بنائنا صورة مُحمد في القرآن، من المهم أن نلاحظ ما كره مُحمد أن يخلط الناس بينه وبين ما يكره. إذا ما ترجمنا هذا إلى مثال معاصر، فسيكون الأمر كما لو كان شخص ما يقول بنبرة صوت غاضبة: «اسمع، أنا لستُ ساحراً، أنا لستُ مجنوناً، أنا لستُ تابعاً لأحد، أنا لستُ شاعراً، أنا لست عرافاً وأنا لستُ مبتكراً للخرافات القديمة». إذا قلبنا هذه الأفكار رأساً على عقب ربما نسمعه يقول «اسمع، أنا صادق، أنا رصين، أنا سيد نفسي، أنا لا أحاول أن أغريك أو أسحرك، لا يمكنني أن أتكهن بمستقبلك، وأنا أخبرك تاريخاً حقيقياً. ودعني أضف: كل الأنبياء قبلي كانوا هكذا، وجميعهم وعظوا بدون أجر». هذه المشاعر الأخيرة موجودة في الآية ١٢: ١٠٤: ﴿وَمَا تَسْئَلُهُم عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ﴾[٣]. هذا أو شيء مشابه قد نرغب في اعتباره جوانب رئيسية في هوية مُحمد الذاتية، في القرآن. وفي سياق مثل هذه الهوية الذاتية تكتسب العبارة القرآنية «النبي الأمي» أهميتها. استقطبت هذه العبارة عدداً كبيراً من التعليقات من المسلمين وغير المسلمين[٤]. في التراث الإسلامي ككل، على أي حال، تم فهمها على أنها عنصر حاسم وحتى إعجازي في أصالته النبوية. لا يمكن لمُحمد، الذي لم يُعلِّمه

(٣) راجع الآيات ٢٦: ١٠٩، ١٢٧، ١٤٥، ١٦٤، ١٨٠ (الأنبياء السابقون).

(٤) إحدى أحدث المعالجات وأكثرها توازناً لهذا السؤال في كتاب سيباستيان جونتر «مُحمد النبي الأمي: عقيدة إسلامية في القرآن والتفسير القرآني»، مجلة الدراسات القرآنية ٤، العدد ١ (٢٠٠٢) ١-٢٥. انظر أيضاً خليل عثامنة، النبي الأمي، تحقيق في معنى آية قرآنية، *Der Islam* ٦٩، رقم ١ (١٩٩٢): ٦١-٨٠.

سوى اللّه، أن يكون مُلهَماً من قِبل أي إنسان أو أي نصوص أدبية أو دينية.

إذا ما انتقلنا الآن إلى صور أخرى لشخصية مُحمد وسلوكه، نجد مقطعين يتصلان مباشرة بشخصيته الأخلاقية وسلوكه الشخصي وأخلاقه. أولهما يظهر في الآية ٦٨ : ٤ : ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾. شخصية مُحمد تستحق تماماً المهمة الموكلة إليه من اللّه، والضرورية بشكل مطلق للمُشرِّع. ثانيهما هي الآية ٣: ١٥٩ : ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾. هذه الآية الأخيرة تتعلق بتعاملات مُحمد اليومية مع البشر من حوله. تؤسس هاتان الصورتان القرآنيتان معاً لمُحمد هيمنة أخلاقية واضحة من جهة، مقترنة مع عذوبة وحلم في الشخصية في دوره كقائد وواعظ بين الرجال من جهة ثانية: إنه رمز يُلهم المودة أكثر من الخوف. وعادية مُحمد، قربه أو دنوه من رجل الشارع، يتم التأكيد عليه أكثر في الآيتين ٢٥ : ٧-٨: ﴿وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا. أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا﴾، وهي آيات تحتوي على بعض السخرية منه. وكما هو متوقع من نمط النبوة التي نوقشت أعلاه، تمت الإجابة على هذه التهمة في الآية ٢٥: ٢٠: ﴿مَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِى ٱلْأَسْوَاقِ﴾(٥). وثمة حالات أخرى من السخرية موجودة،على سبيل المثال، في الآية ٩: ٦١ حيث يسخر بعض الأتباع المفترضون من مُحمد من خلال مناداته بـ«الأُذُنُ» أي أنه شخص يعطي أذنه للجميع أو حتى أنه شخص يصدِّق كل ما يسمعه. وثمة لحظات من الشك الحادّ

---

(٥) ربما يكون صدىً للوقا ٧: ٣٣.

حسب الآية ١١: ١٢ حيث يتمنى لو يمكن إلغاء بعض الوحي ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌۢ بَعْضَ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ وَضَآئِقٌۢ بِهِۦ صَدْرُكَ﴾.

كان جميع الرسل في الواقع، على الرغم من مكانتهم العالية، أناساً عركتهم الإنسانية، وعرضةً للشكوك والأزمات والمحن التي تصيب بقية البشر. تأمّل المقطع التالي في القرآن ٩٣: ٣-٨ ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى. وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَى. وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى. أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى. وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى. وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى﴾. لدينا هنا مجموعة كاملة من الأزمات التي واجهها مُحمد يشوبها أكثر من تلميح للشك من جانبه، أكثر من تلميح إلى الوقوع في الخطأ، والخطأ هنا أن يكون غير ثابت في إيمانه. مرة أخرى يتساءل المرء: هل كان مُحمد كافراً قبل رسالته؟ هل اختبر في مراحل معينة من حياته إغواءات هذا العالم مُفضلاً هذه الحياة الدنيا على حياة الآخرة؟ هل كان، شأننا جميعاً، ضحية لشعور بالعجز أحياناً، بالنقص، أو حتى اليأس؟ رغم ذلك، هذا سرد لبدايات صعبة ومتواضعة تنتهي بالظفر كما في الآية ١٠: ١٠٣: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كَذَٰلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنجِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾.

صراحة هذه الصور وعفويتها وهشاشتها البشرية بارزة. إلى جانب هذه الصور استمرت صور قرآنية محددة لمُحمد في الظهور تسلط الضوء على مخاوفه من تلون قومه وعلى قلقه بخصوص مستقبلهم كما في الآية ٣: ١٤٤: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَد خَلَت مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ اَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَابِكُم﴾. وثمة مشاعر من القلق بشأن قابليته للانجراح كما في الآية ٤: ١١٣: ﴿وَلَوْلاَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّت طَّآئِفَةٌ مُّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلاُّ أَنفُسَهُمْ﴾، يُضاف إلى هذا عدم قدرته على اجتراح المعجزات كما في الآية ٣: ١٨٣ على سبيل

المثال ﴿اَلَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّى يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ. قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رُسُلٌ مِّنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَٰتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَٰدِقِينَ﴾. كما نلمح غضبه من السلوك السيّئ لبعض أتباعه كما في الآية ٤٩ : ٢ : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ﴾ أو أيضاً في الآية ٣٣ : ٥٣ : ﴿يَٰأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدْخُلُواْ بُيُوتَ ٱلنَّبِيِّ إِلَّا أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيْرَ نَٰظِرِينَ إِنَىٰهُ وَلَٰكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَٱدْخُلُواْ فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَٱنتَشِرُواْ وَلَا مُسْتَـْٔنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِى ٱلنَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِ مِنكُمْ وَٱللَّهُ لَا يَسْتَحْيِ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾. نحدس في بعض الأحيان غضبه على من آذاه بعمق كما في الآية ٩ : ٦١ : ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ ويصادف العصيان من أتباعه حتى في أرض المعركة كما الآية ٣ : ١٥٣ : ﴿إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَىٰ أَحَدٍ وَّالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ﴾. يوحي كل هذا بأن مُحمداً نبي وإنسان متألم يقف كما مجتمعه مصغياً إلى كلمات اللّه، وهو في حاجة دائمة، مثل مخلوقات اللّه جميعها، إلى توجيه اللّه وطمأنته ورحمته.

خلاصة القول، أنه بوسعنا وضع صور مُحمد التي حلّلناها في القرآن أعلاه، داخل نوع معين من المربع: الموحي أي «اللّه»، الوحي أي «القرآن»، الوسيط أي «الملاك جبريل»، والمتلقي أي «مُحمد ومجتمعه». مُحمد مرتبط باللّه من خلال الرؤى، أولاً وقبل كل شيء، كما في الآيات ٥٣ : ٢-١٠ : ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ. وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ. عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ. ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ. وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ. ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ. فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ. فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾. هذه الرؤيا للملاك الذي يملأ الآفق يقترب منه حاملاً الوحي تربط زوايا المربع الأربع ممهدة الطريق

لبناء السلطة النبوية. سنرى لاحقاً كيف اكتسبت هذه الآيات على وجه الخصوص أهمية كبيرة بالنسبة للمتصوفة في الإسلام.

في وقت لاحق، يُعلِّن مُحمد، خلال حديث إلهي مباشر، مُعلماً مثالياً لقومه كما في الآية ٣٣: ٢١: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ والآية ٤: ٨٠: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾. ومع ذلك ثمة، بين النبي الرائي من جهة والمثال الأخلاقي من جهة أخرى، كما رأينا أعلاه، شخصية بشرية تماماً، رجل لم يكن يني يؤكد حدوده البشرية وقواه غير العجائبية وعدم قدرته على مزاحمة موسى أو عيسى في هذا الحقل، وإحراجه المستمر، وسخطه، وإحباطاته ومخاوفه.

ليس لدينا في القرآن، حقاً، سردٌ لحياة مُحمد، كما هو الحال مثلاً بالنسبة لإبراهيم، يوسف أو حتى عيسى. ليس ثمة قصص عن ولادة مُحمد، شبابه أو رسالته. لدينا بدلاً من ذلك لحظات نفسية كاشفة وحيّة بشكل مكثف، وسلسلة من الوحي تتكشف في حوار مستمر مع قومه الذين أصغوا إليه، إذ هي لحظات تضيء في مجملها صراعات رجل واحد إزاء جسامة العبء النبوي. لكن الشعور بالنصر الإلهي قوي جداً فيه: سيكون كل شيء على ما يرام في النهاية. سيحصل كل إنسان على مكافأته العادلة. وسنعود جميعاً إلى الله.

الفصل الثاني

المُشرّع
مُحمد في الحديث

مقدمة عامة في الحديث

على الرغم من ضآلة الشك نسبياً فيما يتعلق بتاريخانية القرآن والزمن الذي تم فيه إيحاؤه وجمعه، فإن الحديث أو «أقوال وأفعال» مُحمد هو نص مختلفٌ جداً في واقع الأمر. هو ثاني أهم مصدر، بعد القرآن، لصياغة العقيدة والممارسة الإسلاميتين. وحتى بين المسلمين، لم يتمتع الحديث أبداً بنفس النوع من الإجماع أو اتفاق الآراء مثل القرآن. وفيما يلي بعض الاختلافات الأساسية.

أولاً، يوجد نص القرآن في نسخة معيارية تقريباً لكل المسلمين، بينما يوجد الحديث في نسختين على الأقل: ثمة مجاميع الحديث السنّي ومجاميع الحديث الشيعي. داخل كل جناح من جناحي الإسلام يوجد العديد من مجاميع الحديث المشهورة، مشهورة من حيث الجودة والقبول الواسع بين المسلمين. ولهذه المجموعة المُتميزّة من الحديث النبوي نستخدم مصطلح «صحيح» "sahih" أو «ثقة». ثانياً، القرآن هو كتاب اللّه. في حين أن الحديث هو، على وجه الإجمال، كتاب

مُحمد، مُفصّلاً كلماته وأعماله، ومُندرجاً تحت المواضيع الرئيسية للطقوس والمعتقدات الإسلامية. المصدر الأول إلهي بينما المصدر الثاني نبوي وإن كان مُوحى إلهياً. ثالثاً، جادل معظم الفقهاء المسلمون عبر العصور أن القرآن والحديث نصان متكاملان وأن الحديث يجعل بيّناً ما هو مُضمر في القرآن، كما هو الحال مثلاً في تفصيله للصلاة والزكاة والحج وما إلى ذلك.

ومع ذلك، كان الحديث منذ بداياته الأولى موضوعاً لقدر كبير من النقد من قبل علماء المسلمين الذين شكّكوا في أصالة أحاديث فردية معينة، في انحيازها أو في طابعها المتحزب الواضح أو في إسنادها الذي هو منهج الحديث. هذا النقد للحديث النبوي طرحه علماء أوروبيون في القرنين التاسع عشر والعشرين، علماء مثل إجناتس جولدتسيهر Ignáz G. Goldziher أو جوزيف شاخت Joseph S. Schacht اللذين جادلا أن معظم الأحاديث ملفّقة. لكن حتى بعض القادة المسلمين المعاصرين، مثل القذافي، اقترحوا التخلي عن الحديث برمّته واتّباع القرآن فقط. حتى أن الحديث كان مرمى للنكات الإسلامية من خلال أحاديث مُفبركة مُعدّة لتسلية خواص العلماء. ومع ذلك يبقى الحديث ذا أهمية كبيرة للمعتقدات والطقوس الإسلامية بالإضافة إلى كونه الخطاب الأدبي الإسلامي الأول. لا أستطيع الخوض في أي تاريخ مفصّل للحديث هنا. وهذا التخطيط الموجز سيكون كافياً لتقييم صور مُحمد التي يمكن العثور عليها في الحديث.

من المحتمل أن الحديث، وهو عبارة عن مجموعة مؤلفات، كان في البدء يشبه كرة من خيوط ملونة كثيرة. ثمة حديث مُحمد بالطبع، لكن ثمة أيضاً أحاديث فردية من صحابته البارزين، بالإضافة إلى الحِكَم من الشرق الأدنى، أخبار الأنبياء السابقين وإلى ما هنالك.

والكثير من الأحاديث الفردية تناقض بعضها بعضاً بشكل قاطع. وهي تختلف اختلافاً كبيراً في الأهمية التشريعية. لذلك احتوى الحديث المبكر على مقدار من الأوامر التشريعية والممارسات الشعائرية والإرشاد الأخلاقي وآداب السلوك الصحيحة والعِبر والمواعظ وشذرات من سيرة مُحمد وأحاديث عن الساعة الأخيرة وفضائل مختلف الأفراد وهكذا دواليك. في مسار القرن التاسع، وتزامناً مع تحوّل البحث العلمي الإسلامي نحو البيروقراطية والتخصّص في عهد العباسيين، نُظّم الحديث في مجموعات نموذجية بقيت على حالها حتى يومنا هذا. واكتسب ستة من تلك المجاميع المرجعية والثقة بسرعة في حين اكتسب اثنان نفوذاً خاصاً: هما البخاري (توفي ٨٧٠ للميلاد) ومسلم (توفي ٨٧٥ للميلاد). وملاحظاتي هنا تستند إلى حد كبير على مجموعة مسلم[(١)].

مجموعة مسلم أحد أفضل الأمثلة على الحديث كما تم تنظيمه في القرن التاسع. كانت المشكلة الأولى بالنسبة لمسلم (وبالطبع للبخاري) هي الاختيار. كان لدى مسلم ملايين الأحاديث ليصطفي منها ويختار، وهو اختار فقط ما اعتبره أصيلاً: نحو سبعة أو ثمانية آلاف. وتم ترتيب المواد على أساس المواضيع الرئيسية للعقيدة والممارسة وجرى تبويب أقوال مُحمد وأعماله تحت كل موضوع. كان هذا التأليف إجراءً بيداغوجياً (تربوياً)، لتسهيل المراجعة للعلماء والطلاب. فإذا أراد المؤمن أن يعرف عن الصلاة أو الحج أو الزكاة أو أي شيء

(١) يمكن القول إن صحيح مسلم هو الأكثر صرامة بين مجموعات الحديث الكلاسيكية الست. على غير العادة بالنسبة لمثل هذه المجموعات، يحتوي «صحيح مسلم» على مقدمة مهمة عن المنهج، ناقشتها في كتابي *Arabic Historical Thought*، ص ٣٩-٤٣.

آخر، يتعيّن عليه الذهاب إلى الفصل ذي الصلة لمعرفة ما قاله النبي أو فعله في هذا الصدد.

ينتمي الحديث في جزء كبير منه إلى فترة مُحمد المدينية، لا إلى فترته المكّية المبكرة، والتي كانت فترة بناء الأمّة، والحملات العسكرية ونمو القوة. وبحلول زمن مُسلم، كان الحديث قد أصبح تقريباً وحصرياً حديث مُحمد وحده أما أحاديث الصحابة والتابعون وما إلى ذلك فقد تمّت إعادة تدويرها جميعاً في مكان آخر، أي في الأعمال الأدبية والدينية وليس في كتب الحديث المحمدية فهذه ثقافة لم تهمل أي شيء. مُحمد فقط كان النموذج المُلزم للمجتمع، حتى لو كان صحابته قد مُنحوا التقدير والمودة الكاملين. لذلك يكاد يكون الحديث عقائدياً وأخلاقياً بطبيعته أما قصص الأنبياء أو الملوك الأوائل، والكثير من تفاصيل سيرة مُحمد، والأدبيات التقليدية العربية أو الشرق أوسطية (ما قاله أجدادنا أو فعلوه) قد تم تشذيبها جميعاً. تفككت كرة الخيوط ذات الألوان العديدة الآن لتقتصر على لون واحد أو لونين. وفي الحديث، مفهوم السُّنة أو المثال المحمدي هو الأبرز: هذا ما قاله مُحمد أو فعله فيما يتعلق بهذه الممارسة أو الشعيرة الإسلامية أو تلك وليس ثمة نموذج ملزم آخر. وهكذا، وبُعيد الفترة المبكرة عندما غطت الشبكة نطاقاً واسعاً سعياً وراء التأديب الأخلاقي، أصبح مُحمد محط الاهتمام أي المرجعية الوحيدة، أي الحديث Hadith (H حرف استهلالي كبير) إذا جاز التعبير.

كان العالم الشهير ابن قتيبة (توفي ٨٨٩ للميلاد) قد برز للدفاع عن الحديث ضد منتقديه العقلانيين العديدين وتقريباً في الوقت ذاته الذي تم تبويب الحديث فيه في القرن التاسع فكتب ما يلي:

(قال أبو محمد) فأما أصحاب الحديث فإنهم التمسوا الحق من وجهته وتتبَّعوه من مظانه وتقربوا من الله تعالى باتباعهم سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم وطلبهم لآثاره وأخباره براً وبحراً وشرقاً وغرباً يرحل الواحد منهم راجلاً مقوياً في طلب الخبر الواحد أو السُّنة الواحدة حتى يأخذها من الناقل لها مشافهة ثم لم يزالوا في التنقير عن الأخبار والبحث لها حتى فهموا صحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها وعرفوا من خالفها من الفقهاء إلى الرأي فنبهوا على ذلك حتى نجم الحق بعد أن كان عافياً وبسق بعد أن كان دارساً واجتمع بعد أن كان متفرقاً وانقاد للسنن من كان عنها معرضاً وتنبه عليها من كان عنها غافلاً وحكم بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد أن كان يحكم بقول فلان وفلان وإن كان فيه خلاف على رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وقد يعيبهم الطاعنون بحملهم الضعيف وطلبهم الغرائب في الغريب الداء ولم يحملوا الضعيف والغريب لأنهم رأوهما حقاً بل جمعوا الغث والسمين والصحيح والسقيم ليميّزوا بينهما ويدلّوا عليهما.

قبل تناول صور مُحمد في الحديث، يمكن لمسح سريع لجدول محتويات أحاديث مُسلم أن يكون مفيداً للقارئ العادي. يتناول جدول المحتويات هذا ما تناولته معظم مجموعات الحديث وهو مرتب عادة تحت عناوين الأبواب التالية: الإيمان، الطهارة، الصدقة، الصلاة، التيمّم، الزكاة، الصيام، الحج، النكاح، الرضاع، الطلاق، البيوع،

الفرائض، الهبات، النذر، الأقضية، الإمارة، اللباس، الزينة، الآداب، السلام، الجهاد، الفضائل، فضائل الصحابة، البِرّ، العِلم، التوبة، الجنة، الفتن (مع إغفال بعض الأبواب).

وكما يمكن الاستنتاج على ضوء جدول المحتويات هذا، فقد غطت أقوال مُحمد المثلى وأفعاله طيفاً واسعاً من حياته الخاصة والعامة. لكن ليس ثمة سرد قصصي في الحديث: إلى هذا الحد هو ليس سيرة بالمعنى العادي للمصطلح. بالنسبة للخط القصصي ربما يحتاج المرء أن يذهب إلى السيرة. لكن في الحديث، وعلى النقيض من ذلك، العقيدة والممارسة هما في بؤرة الاهتمام، مع مُحمد بوصفه المعلم المثالي. والصورة هنا مثالية عمداً.

لذلك، إذا لم يكن الحديث هو سيرة لمُحمد بالمعنى الدقيق للكلمة، فكيف يمكننا أن نستعمله لابتناء صورة له؟ أولاً، ثمة كثافة عظيمة في التفاصيل. على عكس القرآن، الحديث مكتظ إلى أبعد حد بالأسماء المعاصرة: الأسماء الشخصية وأسماء الأماكن والأحداث، الخطيرة والأقل خطورة، بالإضافة إلى عدد لا يُحصى من أسماء رواة الحديث، الرجال والنساء، الذين كانوا، على وجه العموم، من أوائل علماء المجتمع والأوصياء على تقاليده. ثانياً، يكشف الحديث ليس فقط ما أمر به مُحمد أو نهى عنه، ولكن ما أحبه أو كرهه شخصياً، أي أذواقه الشخصية كما وأكثر أفعال حياته حميمية. نرى مُحمداً مُحاطاً بأتباعه يتحدث، يفعل، يتفاعل، يُعلّم، ولكن نراه أيضاً يمضي إلى شؤونه اليومية مثل أي إنسان عادي، أي يأكل ويشرب وينام إلخ. حتى لو لم يكن سيرة من حيث الشكل، فإن الحديث غني بشذرات السيرة. والحديث ثالثاً، كما رأينا أعلاه، كان مُصمَّماً ليقود المسلمين إلى الحياة الأخلاقية، وللإجابة عن أسئلة المؤمن العادي الذي يرغب في

معرفة ما تدور حوله تعاليم مُحمد في أي قضية معينة. لكن مُحمداً علّم أيضاً من خلال أفعاله ومثاله الشخصي. لذلك اعتُبر كل تفصيل في حياته نموذجياً وجديراً بالتقليد. ومن ثم يتضمن الحديث الكثير مما قد يجده كاتب السيرة ذا فائدة. لا داعي للاهتمام بالتاريخانية فيما يتعلق بهذه النقطة: يكفي القول إن الحديث يصوّر ما تخيل مجتمعه المبكر أن مُحمداً كانه. كان خبراء الحديث ورواته معنيين بلا شك بإثبات الدقة. ومع ذلك، تم إثبات بعض الأحاديث من قبل الجامعين الكلاسيكيين على الرغم من الشك فيما يتعلق بأصالتها التاريخية، لأنه كان ثمة شعور أنها، إذا جاز القول، جديرة بمُحمد أو كان من الممكن أن يقولها أو يفعلها أو أنها من ناحية أخرى تتضمّن سلوكاً جديراً بالثناء.

لنبدأ بمظهره الجسدي وتفضيلاته ونفوره التي لم يخبرنا عنها القرآن شيئاً. خلال إسرائه العجائبي من مكة إلى القدس والذي جرى الإشارة إليه في المقطع الافتتاحي من الآية ١٧، يؤخذ مُحمد في الحديث في رحلة إلى دنيا الآخرة، حيث يقابل الأنبياء العظماء الآخرين الذين سبقوه، وفي وقت لاحق يقدم وصفاً مادياً لكل نبي التقى به. يؤكد مُحمد أنه الأكثر شبهاً بإبراهيم من حيث المظهر الجسدي. يعكس هذا بالطبع اللاهوت الإبراهيمي للقرآن من حيث كون إبراهيم النبي عليه السلام متقدماً زمنياً على اليهودية والمسيحية، وبالتالي كان السلف النبوي للإسلام. وثمة جذاذات وقطع أخرى من الوصف المحسوس، فعلى سبيل المثال، كان لديه «ختم النبوة» على ظهره بين لوحي كتفيه (الموصوف في السيرة بشامة كبيرة بشكل غير عادي)، وبالكاد كان لديه عشرون شعرة بيضاء على رأسه، ويداه كانتا ناعمتين وباردتين، ورائحة جسده أكثر حلاوة من رائحة المسك،

بشرته حريرية، فخذاه أبيضان، وكان عرقه كاللآلئ فيما الأتباع المخلصون يجمعونه في قوارير. الماء الذي كان يتوضأ به غالباً ما كان هؤلاء الأتباع يشربونه، وعندما قص الحلاق شعره، انكب الناس على جمعه بعناية. كثيراً ما كان يُعاني من الجوع، وكان يربط حزاماً حول خصره ليسكّنه. وفي المشهد الأسروي نرى خادمة ورعة «أم حرام» تفلّي رأسه ويتنبأ لها في الحلم أنها ستنضم إلى حملة عسكرية[٢].

هذه الأوصاف الجسدية تتضاعف في السيرة، لذلك سنعود إلى هذا الموضوع عندما نتناول السيرة. يكفي القول في الوقت الحالي إن هذه السمات الجسدية رمزية الطابع بشكل واضح. لا يمكننا أن نقدّر تماماً هذه الرمزية لأن ألفاً ومائتي عام تفصلنا عن عالم حديث مُسلم. ولا يمكننا الافتراض أن هؤلاء الناس الذين عاشوا آنذاك يشبهوننا تماماً من حيث الذهنية، نظراً لأنهم عاشوا في بيئة مختلفة تماماً. أجادل بأن عالمهم العقلي كان مختلفاً جذرياً عن عالمنا. تبعاً لذلك، لا يمكننا اليوم أن نفك رموز هذه الأوصاف المادية، ولكن ربما يمكننا المحاولة. قد يجادل المرء بأن معظم هذه الصفات المادية تظهر لتشير إلى حصانته وخلوّه من أي عيب جسدي. والعديد منها تلميحات إلى أوصاف النساء الجميلات في الشعر الجاهلي. لكن ينبغي أن نتذكر أيضاً أن عصر حديث مُسلم كان أكثر حساسية للفراسة مما نحن عليه إذ بالنسبة لهم، كان المظهر الخارجي المادي للإنسان مرتبطاً ارتباطاً عضوياً بشخصيته(ها) الأخلاقية.

(٢) بعد سنوات ستسقط عن حصانها أثناء غزو قبرص، حيث يوجد ضريحها حتى يومنا هذا.

إلى ذلك، فإن الميول الشخصية لمُحمد والأشياء التي كان ينفر منها، أي أذواقه والأشياء التي كان يبغضها، هي موضوع بارز في الحديث. وهذه ليست قضية أخلاقية لكن ربما تكون ذات علاقة بالجماليات. وإذا ما رتبنا هذه الميول في قائمة فسنحصل على ما يلي:

١- كان يُحبّ الحلويات والعسل.
٢- كان يُحبّ الخيول والأطفال الصغار.
٣- كان يُحبّ الخبز المغموس بالخل.
٤- كان يكره الشّعر المستعار واللحى الكثة جداً كما في الحديث «أحْفُوا الشَّوَارِبَ وأَعْفُوا اللِّحَى».
٥- كان يكره تعذيب البشر والحيوانات المنزلية أو ذبح هذه الأخيرة بأي شيء بخلاف سكين حادة جداً.
٦- كان يكره ترك أي طعام في الوعاء أو الطبق، وكان يُحبّ أن يكون وعاء الطعام نظيفاً دائماً.
٧- كان يكره الآكلين الشرهين.
٨- كان يكره الخواتم والأواني الذهبية والفضية كما والحرير.
٩- كان يكره الأثواب الأرجوانية.
١٠- كان يكره الثياب الطويلة التي تترك أثراً خلف لابسيها.
١١- كان يكره الثرثرة الفارغة على قارعة الطريق.
١٢- كان يكره بعض الأسماء القبيحة أو التي كانت توحي بالتجديف وأعطى أصحابها أسماء جديدة، وكان يكره ألقاباً معينة.
١٣- كان يكره الثعابين والسحالي.
١٤- كان يكره الشّعر.
١٥- كان يكره الشتم والقسَم والتبجح.

هذه قائمة تقريبية لبعض أكثر ميوله وكراهياته الشخصية بروزاً. بالنظر إلى تأثير مثاله على الأجيال الإسلامية اللاحقة فإن هذه الميول والنفورات لا تزال تؤثر على ذائقة المسلمين إلى اليوم. لا تقبل العديد من الأسر المسلمة المحافظة، على سبيل المثال، الثوم في مطبخها، والعديد من المسلمين الأتقياء اليوم يخرجون بشوارب حليقة ولحى كثة[٣]. لكن العديد من هذه الأذواق إشكالية، حتى في الحديث نفسه. وهكذا، هل كان يكره حقاً الخواتم الفضية؟ ثمة حديث عن ارتدائه لخاتم فضي، وارتداء خليفتيه التاليين لهذا الخاتم لاحقاً ثم ضياعه من جانب الخليفة الثالث عثمان. أو فلننظر في ارتداء الحرير، إذ يعتبره أحد الأحاديث مذموماً في حين يعتبره حديث آخر مقبولاً إن كان المرء مُصاباً بطفح جلدي. كذلك، يُرسي أحد الأحاديث التعليمات التي تنص على عدم دخول أي ملاك إلى المنزل الذي توجد فيه صورة كلب، في حين يسمح حديث آخر بالنقش على الملابس وامتلاك الكلاب المخصّصة للصيد. إذا ما أراد المرء، فبوسعه أن يرسم أشياء جامدة مثل الأزهار والأشجار وما إلى ذلك. أما بالنسبة للشِّعر، فأحد الأحاديث يُجيزه إذا ما كان موضوعه الفضيلة.

وإذا أردنا، يمكننا أن نموضِع كل هذه الأذواق الشخصية تحت مجهر نفسي. ماذا يخبرنا هذا كله عن مُحمد الرجل؟ ربما أمكننا أن نرسم صورة سريعة لشخص يكاد يكون مهووساً بالنظافة من جهة وبالبساطة في المظهر الشخصي والعادات من جهة أخرى. أما إذا

---

(٣) مناقشة مستفيضة لميول مُحمد وكراهياته وتأثيرها على الذائقة والممارسة الإسلامية اللاحقة تجدها في

Annemarie Schimmel, ***And Muhammad Is HisProphet: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety***, **(Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985) pp. 32-45, especially at pp. 43-45.**

كانت كراهيته للأفاعي والسحالي، على سبيل المثال، أو للرسم والنحت قد تعطينا تفسيراً نفسياً مميزاً فهذا سؤال يبقى مفتوحاً. بشكل عام، نقف على انحياز للجمال واشمئزاز من القبح والنتن.

وبالانتقال إلى جوانب أخرى من صُوَرِهِ دعونا نفحص أسلوبه في الكلام. الذي يمكننا أن نسمّيه «نمط التوقيع الخاص به». تماماً وكما كان لعيسى بن مريم أسلوب مميز في الخطاب «الحق الحق أقول لكم» كذلك لمُحمد أسلوبه في الخطاب والتعليم. يبرز هذا الأسلوب بالطريقة التي يصوغ من خلالها العديد من وصاياه ونواهيه: «آمركم بأربع وأنهاكم عن أربع». صيغة أخرى هي «من يقول أو يفعل كذا أو كذا سيدخل الجنة». وهناك صيغة أخرى، [مُحمد]: «هل تعرفون ما يعنيه كذا أو كذا أو كذا»؟ الجواب: «اللّه ورسوله أعلم». [مُحمد]: «إنها تعني كذا أو كذا أو كذا». وثمة صيغة أخرى، [مُحمد]: هل تدري ما حق اللّه على العباد؟ يجب أن تفعل كذا أو كذا». وصيغة أخرى هي نداء الشخص المُخاطب باسمه ثلاث مرات، مثلاً، «يا مُعاذ، يا مُعاذ، يا مُعاذ»، متبوعاً برأي مهيب حول بعض الموضوعات المتعلقة بالدين أو الممارسة. صيغة أخرى هي إعطاء ثلاث صفات للمنافق على سبيل المثال: «إذا حدَّث كذب، وإذا عاهد أخلف، وإذا خاصم فجر». صيغة أخرى «ألا أخبركم بما ينجيكم، أفعلوا كذا أو كذا أو كذا». وأخرى «كل مُسلم يفعل كذا أو كذا أو كذا يدخل الجنة». وصيغة أخرى «نهيتكم ذات مرة أن تفعلوا كذا أو كذا أو كذا، والآن أقول لكم يمكنكم أن تفعلوا تلك الأمور». وصيغة أخرى تأخذ شكل سؤال من مؤمن «ماذا لو لم يكن بوسعي أن أقوم بهذه الفريضة أو تلك»؟ يقترح مُحمد شيئاً أقل إرهاقاً، فيسأل المؤمن «ماذا لو لم يكن بإمكاني»؟ فيقترح مُحمد عندها شيئاً أقل إرهاقاً مرة أخرى. «ماذا

لو لم يكن يمكنني»؟ هو السؤال الإضافي. فيصبح التكليف عندها في حده الأدنى، على سبيل المثال، «الامتناع عن الشر». وفيما يتعلق بأسلوب التعليم هذا، تظهر صورة النبي مُتكلفة إلى حد ما، إذ تبدو وكأنها شكل من أشكال الخطابة المصمَّمة خصيصاً للتعليم والوعظ. هل استخدم مُحمد هذا الأسلوب في الكلام في واقع الأمر؟ إنه أمر مُختلف عليه، إذ من المرجح أن هذا الأسلوب اخترعه علماء الشريعة اللاحقون كأداة للتعليم أو المُذاكرة. والنواهي والوصايا يمكن تعلمها أو مذاكرتها على نحو أسهل بكثير إذا ما كانت مغلَّفة بصيغة خطابية، إذ ليس ثمة مشابهات أو موازيات لصيغة الكلام هذا في القرآن. لذا فمن المرجح أن هذا الأسلوب في الكلام قد صاغته أجيال لاحقة من العلماء لتسهيل الحفظ.

ننتقل بعد ذلك إلى مكانة مُحمد. ففي حين كانت منزلته في القرآن، كما رأينا، مُبجّلة بوصفه نبي اللّه، فإننا نكتشف مع ذلك شخصية إشكالية أحياناً، ذات معرفة محدودة بالمستقبل، شخصية تنفي أنها تمتلك أي قوى إعجازية. في القرآن كان محمد لا يزال عُرضة لمضايقات وإزعاج مجتمعه وللعداوة المستمرة من داخل وخارج صحبة أتباعه. في الحديث، من جهة أخرى، وكما هو متوقع من مُعلم مثالي، يظهر مُحمد أكثر ثقة بنفسه، إذ ثمة إشارات قليلة أو بالأحرى لا إشارات على الشك أو فقدان اليقين، وهو أكثر قدرة على أن يمنح نفسه مكانة أو سمات تبدو في بعض الأوقات متعارضة مع صورته القرآنية. وهكذا يعلن في الحديث:

فُضِّلْتُ على الأنبياءِ بِسِتٍّ: أُعطيتُ جوامعَ الكلِمِ ونُصِرْتُ بالرُّعبِ وأُحِلَّتْ لي الغنائمُ وجُعِلت لي الأرضُ طَهورًا ومسجدًا وأُرسِلْتُ إلى الخَلقِ كافَّةً وخُتِمَ بي النَّبيُّونَ.

وتأكيداته على فرادته وتفوّقه يعبّر عنها كما يلي: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة»، فهو يبدو أكثر ثقة بصدد من سيدخل الجنة ومن لن يدخلها، وهو خيار عادة ما يُترك للّه في القرآن. على هذا النحو يصرّح بشكل رسمي: «ان أبا ذر حدثه قال أتيت النبي صلى اللّه عليه وسلم وهو نائم عليه ثوب أبيض ثم أتيته فإذا هو نائم ثم أتيته وقد استيقظ فجلست إليه فقال ما من عبد قال لا إله إلا اللّه ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة قلت وإن زنى وإن سرق قال وإن زنى وإن سرق قلت وإن زنى وإن سرق قال وإن زنى وإن سرق ثلاثاً». ويصرح: «ما من عبد يصلّي الصلوات الخمس، ويصوم رمضان، ويُخرج الزكاة، ويجتنب الكبائر السبع، إلا فتحت له أبواب الجنة، يدخل من أيها شاء». وعادة ما يُنسب هذا النوع من المعرفة إلى اللّه وحده في القرآن. ثم يؤكد أن اليوم الأخير في العالم سيكون يوم جمعة، في حين أن اللّه وحده يعلم متى ينتهي العالم في القرآن. ثم نجده يرتب سيناريو يوم الدينونة بدقة: «نحْنُ الآخِرُونَ السَّابِقُونَ يَوْمَ القِيَامَةِ». فهو يراقب ثم يكشف النظام الخارق للطبيعة، هذا النظام ذا الصلة الوثيقة بطقوس المسلمين. هكذا يخبر مجتمعه قائلاً «تقعدُ الملائكةُ على بابِ المسجدِ يومَ الجمعةِ، يكتبون مجيءَ النَّاسِ حتَّى يخرُجَ الإمامُ، فإذا خرج طوَوْا الصُّحفَ ورُفِعت الأقلامُ». ويدّعي القدرة على تخفيف ظلام القبر بالصلاة عليه أي أنه يدّعي القدرة على تخفيف الاستجواب المرهق للميت الجديد من قبل الملائكة. وهو يقدم المشورة الطبية فيما يتعلق بالحفاظ على الصحة كما في «من تصبَّح بسبعِ تَمْراتٍ من عجوةٍ لم يَضرُّه ذلك اليومَ سُمٌّ ولا سِحرٌ» أو «الكَمْأَةُ مِنَ المَنِّ، وَمَاؤُهَا شِفَاءٌ لِلْعَيْنِ». ثم إنه مارس شكلاً من أشكال الشفاء الديني ماسحاً بكفيه على المرضى مرتلاً صلاة خاصة من أجل المريض. وكان ينصح

بكيفية التصرف في أوقات الأوبئة: «إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها». ويشرح كيف يمكن للمنجّمين والعرّافين في بعض الأحيان أن يحظوا بتنبؤات صحيحة: «ربّنا تبارك اسمُهُ وتعالى إذا قضى أمرًا سبَّحَ حملةُ العرشِ ثمَّ سبَّحَ أَهْلُ السَّماءِ الَّذينَ يلونَهُم ثمَّ الَّذينَ يلونَهُم حتَّى يبلُغَ التَّسبيحُ إلى هذِهِ السَّماءِ، ثمَّ سألَ أَهْلُ السَّماءِ السَّادسةِ أَهْلَ السَّماءِ السَّابعةِ: ماذا قالَ ربُّكم؟ قالَ: فيخبرونَهُم ثمَّ يستخبرُ أَهْلُ كلِّ سماءٍ حتَّى يبلغَ الخبرُ أَهْلَ السَّماءِ الدُّنيا وتختَطفُ الشَّياطينُ السَّمعَ فيرمونَ فيقذفونَهُ إلى أوليائِهِم فما جاءوا بِهِ على وجهِهِ فَهوَ حقٌّ، ولَكِنَّهم يحرِّفونَهُ ويَزيدونَ». ويعتبر أن جيله هو الأفضل، لكن التدهور المطرد لا بدّ أن يتبع. وثمة فئة خاصة من الحديث تُسمى الحديث القدسي، يتكلم اللّه من خلالها لكن ليس بالصيغة القرآنية. وثمة أخيراً أوصاف مُفصلة لأحداث المستقبل والأيام الأخيرة، وحينها سوف يغرق العالم في الجهل وشرب الخمر والفسق والحروب الأهلية والعنف والفوضى، ثم تتم موازنة ذلك كله من خلال صور الجنة وتوصيف تفصيلي لظهور أهل الجنة، يرد أحدها على النحو التالي:

«إنَّ أوَّلَ زُمْرَةٍ تدخلُ الجَنةَ على صُورةِ القمر ليلةَ البدْرِ، ثم الذينَ يلونَهُمُ على أشَدِّ نجمٍ في السماءِ إضاءةً، ثم هُمْ بعَدَ ذلك منازلُ لا يتَغَوَّطُونَ، ولا يبولُونَ، ولا يمتخِطون، ولا يبصُقون، أمشاطُهُم الذهبُ، ومجامِرُهم الأُلوَّة، ورشْحُهمُ المِسْكُ، أخلاقُهم على خَلْقِ رجلٍ واحدٍ على طولِ أبيْهم آدَمَ ستُّون ذراعاً» وفي رواية أخرى «لا اختلافَ بينَهم ولا تباغضَ، قلوبُهُم قلبٌ واحدٌ يسبِّحونَ اللّه بُكرةً وعشِياً».

تُبرز هذه الأحاديث، إذا ما أُخذت معاً، صورةً ومكانة مختلفتين جداً لمُحمد. نرى مُحمداً أكثر حزماً وأكثر قطعاً خاصة فيما يتعلق بادعاءاته المعرفة اليقينية بكيفية خلاص الإنسان. هذا مُحمد بصفته نبياً من الأنبياء، شخص يمكنه بالفعل أن يرى ويتنبأ بالمستقبل، وأن يتنبأ بخلاص أو لعن أي فرد. وثمة تصريحات مؤكدة بالقدر ذاته عن مصير المدينة ومكانتها: «عَلَى أَنْقَابِ الْمَدِينَةِ مَلَائِكَةٌ لَا يَدْخُلُهَا الطَّاعُونُ وَلَا الدَّجَّالُ، صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام». قد يكون ثمة تلميحات حول هذه الصفات أو القوى النبوئية في القرآن، لكنها في الحديث أكثر تأكيداً وتفصيلاً وتحديداً. فقد كان علماء الحديث الكلاسيكيون والمعاصرون قادرين في كثير من الأحيان على أن يكتشفوا في ثنايا العديد من الأحاديث تأثير الأجيال اللاحقة من المسلمين الذين أخفوا آراءهم اللاهوتية والأخلاقية الخاصة بهم تحت مِظلّة الحديث.

هذه الصورة لمُحمد كشخص يتنبأ بما سيأتي كانت مُعززة بصورتين أخريين لشخصيته: معجزاته واتصاله بعوالم الغيب والخوارق. في حديث مُسلم، أُعطيت مُعجزات مُحمد باباً خاصاً في فصل معنون «الفضائل». ثمة، على سبيل المثال، حادثة الماء الذي انسكب من الإبريق على يديه ثم تسرب من بين أصابعه بما يكفي للسماح لستين إلى سبعين شخصاً بالوضوء، ثم الوعاء المليء بالزبدة والذي أُرسل إلى النبي والذي كان صاحبه يجده دائماً مليئاً بالزبدة، ثم الطعام المقدم للضيوف الذي تضاعف، ثم الينابيع التي جعلها تفيض بعد جفافها. هذه المعجزات تتعلق غالباً بالإطعام والشراب، والعديد من الأمثلة الأخرى على المعجزات ستوجد في أدب السيرة.

والجانب الآخر هو صلة مُحمد بالغيب والخوارق. وهذا جانب

من صورته كان يرتبط ببروز مكانته وامتداد قواه النبوئية. فاللامرئي والخفي والغيبي ويدُ الله، جميعها كانت جزءاً من العالم العلمي الذي ركّب صورة مُحمد هذه. كان عالمهم مأهولاً بمخلوقات مثل الجن، والأرواح والشياطين. كان عالماً آمن بأشياء مثل العين الشريرة، التعاويذ السحرية، والأهمية الخارقة للأحلام، وكان أيضاً عالماً شهد الانتصارات الدراماتيكية لأُمّة مُحمد. لذا فإن التاريخ، إذا جاز التعبير، قد برر ادعاءاته وأثبت بما لا يدع أي مجال للشك صدق رسالته ومصدرها الإلهي.

وفي الحديث، يظهر مُحمد رافضاً لبعض المظاهر الخارقة للعصر العربي الجاهلي، لكنه قَبِلَ مظاهر أخرى. يعلن أنه «لا عَدْوى»، وهيَ انتِقالُ المرضِ من المريضِ إلى غَيرِه. والمعنى: أنَّها لا تؤثِّر بطبعِها، وإنَّما يَحدُثُ هذا بقدَرِ اللّهِ وتقديرِه، «ولا طِيَرَةَ»، وهي التَّشاؤُمُ، وكانَ أهلُ الجاهِليَّةِ إذا خرجوا لحاجةٍ لهم من سفرٍ أو تجارةٍ فإذا شَاهدوا الطَّيرَ يطيرُ عن يَمينِهم استَبشروا به، وإذا طارَ عن يَسارِهم تشاءَموا بهِ ورَجعوا، «ولا هامَةَ»، وهي اسمٌ لطائرٍ يَطيرُ بالليلِ كانوا يَتشاءمونَ بهِ. وكانوا يَعتقِدونَ أنَّ رُوحَ القَتيلِ إذا لم يُؤخذْ بثأرِهِ صارتْ طائرًا يقولُ: «اسْقوني اسْقوني»، حتى يُثأرَ له فيَطيرَ، «ولا صَفَرَ» وهو الشهرُ المعروفُ من الشُّهورِ القمريَّةِ، وكانَ العربُ يُؤخِّرونَ تحريمَ شهرِ المحرَّمِ، ويجعلونَهُ في شَهر صَفر، فيُبدِلونَ الأشهُرَ الحرُمَ، فثبت الإسلامُ الأشهُرَ الحرُمَ على حقيقتِها، ومنعَ النَّسيءَ، ثم قالَ النَّبيُّ صلَّى اللّهُ عليهِ وسلَّم: «وفِرَّ مِن المَجْذومِ»، وهو المُصابُ بمرضِ الجُذامِ، وهوَ مَرضٌ تَتآكَلُ منه أعضاءُ الإنسانِ، «ولا نحول ولا كهانة».

من ناحية أخرى يُقال إن مُحمداً كان يؤمن بالعين الشريرة والتعاويذ السحرية وبالمسخ (تحوّل البشر إلى حيوانات)، وبأسماء

الأماكن والأشخاص الميمونة والمشؤومة، وبالرُّقى (التعاويذ ضد العين الشريرة). ويقدم شرحاً للشهب، وللضوضاء مثل صياح الديكة أو نهيق الحمير. وهكذا «إِذَا سَمِعْتُمْ نُهَاقَ الحَمِيرِ فَتَعَوَّذُوا باللّه مِنَ الشَّيْطانِ، فإِنَّهَا رأتْ شَيْطاناً، وَإذا سَمِعْتُمْ صِياحَ الدِّيَكَةِ فاسْأَلُوا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فإِنَّها رأتْ مَلَكاً». وثمة أيضاً تفسير للأحلام: «إذا رأى أحدكم رؤيا يحبها، فإنما هي من اللّه، فليحمد اللّه عليها، وليحدث بها. وإذا رأى ذلك مما يكره، فإنما هي من الشيطان فليستعذ من شرها، ولا يذكرها لأحد فإنها لا تضره» أو «مَن رآني في المنام فسيراني في اليقظة ولا يتمثل الشيطان بي». وكما في القرآن، كذلك في الحديث، حضور الشيطان طاغٍ، لكن في حين أن الشيطان في القرآن مغوٍ أخلاقياً إلى حد كبير، إلا أنه أصبح في الحديث حقيقة يومية ومُحمد منخرط في صراع مؤبد ضد وجوده المهيمن، كما في الحديث التالي: «إن الشيطان يستحل الطعام الذي لم يذكر اسم اللّه عليه وإن الرجل إذَا أَوَى إلى فِرَاشِهِ ابْتَدَرَهُ مَلَكٌ وشيطانٌ، فَقَالَ المَلَكُ: اللَّهُمَّ اخْتِمْ بِخَيْرٍ، وقال الشيطان: اللَّهُمَّ اخْتِمْ بِشَرّ، فإنْ ذَكَرَ اللَّهَ تَعالى، ثُمَّ نامَ، باتَ المَلَكُ يكلؤه».

في هذه الأحاديث، يُنظر إلى مُحمد بوصفه كاشفاً لنظام الخوارق الذي يقع فوق النظام الطبيعي مباشرة، ويتولى دوراً كان منوطاً إلى حد كبير حتى الآن باللّه في القرآن. وبالتالي، مُحمد ليس حاملاً لرسالة اللّه فقط، هو أيضاً أداته الفعالة مع الإمكانية الكاملة للولوج إلى ما فوق وما بعد هذا العالم، وهو يمتلك الآن العديد من الصفات الخارقة، إذ يمكنه الآن كشف أسرار الطبيعة، فمن الحديث يمكن للمرء أن يخرج بانطباع عن شمولية تعاليم مُحمد. إنها لا تترك لنا مجالاً للشك أياً يكن أن مُحمداً، ذا الخصائص فوق البشرية، قد

أعطى المسلمين دليلاً كاملاً للعقيدة والسلوك، فرسالة الإسلام قد تم تعليمها بأدق تفاصيلها. لكن الكثير من عالَمها ونظامها الكوني أضحى بيّناً الآن أيضاً.

غير أن تلخيص رسالة الإسلام، حتى في جوانبها الأوسع، أبعد مما يثير اهتمامنا هنا. لكن هل يعني انتشار تلك التعاليم الأخلاقية انتشار بعض تيماتها الجوهرية المحددة التي كان لها صدى خاص لدى مُحمد، والتي يمكن القول إنها تضرب وتراً عميقاً في صلب شخصيته؟ ماذا يمكن أن نعرف عن مُحمد الرجل لدى فحص تعاليمه الأخلاقية؟ لقد رأينا أعلاه، لدى مناقشتنا ما كان مُحمد يحبه وما كان يكرهه، أننا إذا ما رسمنا صورة نفسية سريعة له نجد رجلاً مهووساً بالبساطة في الكلام والسلوك والنظافة، وتفضيل مميز للجمال ونفور من القبح. نحن بحاجة الآن إلى معرفة ما يمكن أن يكون أكثر استقراءً فيما يتعلق بشخصيته من خلال مراجعة واسعة لتعاليمه الأخلاقية.

يجب أن نبدأ بتأكيد صريح على رحمة اللّه اللامتناهية. الموضوع الأساسي لهذه الرحمة هو الفقراء والأرامل والأيتام والضعفاء بشكل عام. فمن بين كل الفضائل الأخلاقية يُعلّم مُحمد باستمرار الرحمة إزاء الفقراء ورقيقي الحال، وبدون أي من التحفظات التي تصاحب أحياناً التعاليم الأخلاقية الأخرى. وهكذا فإن فرائض الإسلام الدينية الخمس الرئيسية (الشهادتان، الصلاة، الصوم، الزكاة، الحج) جميعها مصحوبة بظروف مخففة، تُثبّت حدوداً قصوى وحدوداً دنيا للقيام بها. وهذه الظروف المخففة أكثر وضوحاً حيث مسائل الذوق، الأساليب، والسلوك المهذب هي المهمة. مع ذلك، تبدو الرحمة إزاء الفقراء والضعفاء تكليفاً مُطلقاً: «إن فقراء المهاجرين يسبقون الأغنياء يوم القيامة إلى الجنة بأربعين خريفاً». في الواقع، يبدو في بعض

الأحيان أن الخطيئة الوحيدة التي لا تُغتفر، بالنظر إلى رحمة اللّه اللامتناهية، هي عدم إظهار الرأفة إزاء الآخرين،البشر أو الحيوانات. ويوضح المثالان المتناقضان التاليان عن الرحمة هذا الأمر: «عُذّبت امرأة في هرّة، سجنتها حتى ماتت، فدخلت فيها النار ؛ لا هي أطعمتها، ولا سقتها إذ حبستها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض» و«غُفِرَ لِامْرَأَةٍ مُومِسَةٍ، مَرَّتْ بِكَلْبٍ عَلَى رَأْسِ رَكِيٍّ يَلْهَثُ، قالَ: كَادَ يَقْتُلُهُ العَطَشُ، فَنَزَعَتْ خُفَّهَا، فأَوْثَقَتْهُ بخِمَارِهَا، فَنَزَعَتْ له مِنَ المَاءِ، فَغُفِرَ لَهَا بذلكَ». وعليه فإن واجب الرحمة هذا نافذ، ومكتنف لكل مخلوقات اللّه حتى النملة:

«نَزَلَ نَبِيٌّ مِنَ الأَنْبِيَاءِ تَحْتَ شَجَرَةٍ، فَلَدَغَتْهُ نَمْلَةٌ، فَأَمَرَ بِجَهَازِهِ فَأُخْرِجَ مِنْ تَحْتِهَا، ثُمَّ أَمَرَ بِبَيْتِهَا فَأُحْرِقَ بِالنَّارِ، فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ: فَهَلَّا نَمْلَةً وَاحِدَةً».

وأحد أهداف الرحمة المحددة هي الوالدان بالطبع، المذكوران في القرآن بالتحديد. ورعاية الوالدين تُوصف في الحديث، على أنها أكثر أهمية من الجهاد:

جاء رَجُلٌ إلى رسولِ اللّهِ صلَّى اللّهُ عليه وسلَّمَ، واستأذَنَه في الجهادِ، فقال له رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلّم: «أحَيٌّ والداكَ؟ قال: نعمْ، قال: ففيهما فجاهِدْ».

ومن الرحمة ينبع مفهوم المسلمين بوصفهم جسداً واحداً بأعضاء مختلفة تعتني بعضها ببعض:

«مثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ، وَتَرَاحُمِهِمْ، كَمَثَلِ الْجَسَدِ

الْوَاحِدِ، إِذَا اشْتَكَى عُضْوٌ مِنْهُ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْأَعْضَاءِ بِالْحُمَّى، وَالسَّهَرِ».

أما سلوكُ مُحمد الشخصي إزاء العائل والمحتاج فهو مثال بارز. ولتوضيح ذلك، كان خدمه في المنزل شهوداً على سلوكه. وعلى الرغم من تذكيرنا غالباً بالقول المأثور لمدام Cornuel (١٦٠٥-١٦٩٤) من مضيفات المجتمع الفرنسي: "Il n'y a point de heros pour son valet de Chambre" (ما من رجل بطل بالنسبة لخادمه). فإن مُحمداً استثناء بارز من هذا القول. إذ كان خدمه يعبدونه. وخادمه الشخصي الأكثر شهرة هو أنس بن مالك الذي خدمه طوال فترته المدينية، وأصبح أحد رواة الحديث الرئيسيين لاحقاً. وأحاديثه الأكثر تفصيلاً عن سيده تروي أن مُحمداً كان الأيسر والأكثر تسامحاً بين السادة جميعاً. ويبدو أن أنس كان في العاشرة من عمره عندما وقعت الحادثة التالية:

«فقد أرسلني يومًا لحاجة فخرجت، وقصدت صبيانًا كانوا يلعبون في السوق لألعب معهم، ولم أذهب إلى ما أمرني به، فلما صرت إليهم شعرت بإنسانٍ يقف خلفي، ويأخذ بثوبي، فالتفتُّ فإذا رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلّم يتبسّم ويقول: «يا أُنَيس، أذهبت إلى حيث أمرتك؟» فارتبكت وقلت: «نعم، إني ذاهب الآن يا رسول اللّه». واللّه لقد خدمته عشر سنين، فما قال لشيءٍ صنعته لمَ صنعته، ولا لشيءٍ تركته لمَ تركته».

ويظهر مُحمد متسامحاً حتى مع أعدائه الذين كانوا عازمين على قتله والذين تمكنوا في الواقع من جرح وجهه وكسر أسنانه خلال

معركة أحد المصيرية والتي نطق خلالها كلمات تردد صدى كلمات المسيح على الصليب:

> ثُبت في صحيح مسلم أن النبي - صلى اللّه عليه وسلّم - كُسِرت رباعيته يوم أُحُد، وشج في رأسه، فجعل يسلت الدم عنه ويضيف الراوري: «كأني أنظرُ إلى رسولِ اللّه (صلعم) يحكي نبياً من الأنبياء ضَرَبه قومُه وهو يمسحُ الدمَ عن وجهِهِ ويقول: ربِّ اغفرْ لقومي فإنهم لا يعلمون».

وقيل إنه لم يُعاقِب أحد إطلاقاً جراء أذى لحق به شخصياً ولكن فقط الخطيئة التي تُسخط اللّه:

> «ما ضَرَبَ رَسولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عليه وسلَّمَ شيئًا قَطُّ بيَدِهِ، وَلَا امْرَأَةً، وَلَا خَادِمًا، إلَّا أَنْ يُجَاهِدَ في سَبيلِ اللّهِ، وَما نِيلَ منه شيءٌ قَطُّ، فَيَنْتَقِمَ مِن صَاحِبِهِ، إلَّا أَنْ يُنْتَهَكَ شيءٌ مِن مَحَارِمِ اللّهِ، فَيَنْتَقِمَ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ».

هذا الغضب في سبيل اللّه غالباً ما استُخدم للدفاع عن أعمال العنف العرضية، على سبيل المثال، بعد معركة بدر. سنعود إلى هذا الموضوع في فصول لاحقة. ولكن وبإيجاز، جرى وصفه بأنه كان «أشدّ حياء من العذراء في خدرها. وكان إذا كره شيئاً عرفناه في وجهه».

رحمة كهذه وما يُصاحبها من فضائل مثل اللطف والأناة وسهولة المزاج والغفران تظهر في الحديث وكأنها منبثقة من شخصية مُحمد الخاصة ومتخللة لتعاليمه الأخلاقية. وبالتالي، كان باب التوبة مفتوحاً على مصراعيه للمؤمنين ومُتاحاً لجميع الخُطاة تقريباً. فالرب يبتهج

دوماً بعودة الخطاة التائبين. هنا، أيضاً، تردد الصور أمثولة يسوع عن الخراف الضالة:

«اللَّهُ أَشَدُّ فَرَحًا بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ حِينَ يَتُوبُ إِلَيْهِ مِنْ أَحَدِكُمْ كَانَ عَلَى رَاحِلَتِهِ بِأَرْضِ فَلَاةٍ فَانْفَلَتَتْ مِنْهُ وَعَلَيْهَا طَعَامُهُ وَشَرَابُهُ فَأَيِسَ مِنْهَا فَأَتَى شَجَرَةً فَاضْطَجَعَ فِي ظِلِّهَا قَدْ أَيِسَ مِنْ رَاحِلَتِهِ فَبَيْنَا هُوَ كَذَلِكَ إِذَا هُوَ بِهَا قَائِمَةً عِنْدَهُ فَأَخَذَ بِخِطَامِهَا ثُمَّ قَالَ مِنْ شِدَّةِ الْفَرَحِ اللَّهُمَّ أَنْتَ عَبْدِي وَأَنَا رَبُّكَ أَخْطَأَ مِنْ شِدَّةِ الْفَرَحِ».

أما الجحيم فهو ممتلئ غالباً بالطغاة، في حين أن الجنة مسكونة بالفقراء والبائسين:

«احْتَجَّتِ الجَنَّةُ والنَّارُ، فقالتِ النَّارُ: فيَّ الجَبَّارُونَ والمُتَكَبِّرُونَ، وقالَتِ الجنَّةُ: فيَّ ضُعَفاءُ النَّاسِ ومَسَاكِينُهُمْ، فَقَضَى اللَّه بيْنَهُمَا: إنَّكِ الجَنَّةُ رَحْمَتي، أَرْحَمُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ، وإنَّكِ النَّارُ عذَابي، أُعَذِّبُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ، ولِكِلَيْكُما عليَّ مِلْؤُها».

والحديث إجمالاً هو ما يمكن للمرء أن يسمّيه الصورة المثالية والرسمية لمُحمد المعلم والمثال. وتحتل الطقوس والمعتقدات والتعليمات الإسلامية صدارة المسرح. ومُحمد هو معلمها المثالي. في الحديث، لدينا المنهج الإسلامي كما جرى تعليمه وترسيخه من قِبل مؤسسه، وكما فُهِم كل هذا من قِبل الناس الذين عاشوا خلال القرون الثلاثة الأولى من الإسلام. وهكذا فإن الحديث مختارات انتقائية وعينة تمثيلية من الكلام والفعل المحمديين. لكن في باطن

الحديث يكمن نموذجه، أي القرآن. لقد جادلتُ أعلاه أن للقرآن أربعة أنماط أو مزاجات رئيسية: السردي، التشريعي/ الوعظي، النبوئي والظرفي. وفي الحديث يهيمن مزاج واحد فقط: التشريعي/ الوعظي. فالسردي على وجه العموم مفقود في الحديث، في حين أن النبوئي والخارق يحتلان مكاناً بعيداً في المركز الثاني، ويلعبان دوراً ثانوياً. الظرفي غائب تماماً تقريباً: فالحديث في جميع الأوقات تحت السيطرة المباشرة لجامعه/ راويه. ومع ذلك، مثل القرآن، توجد في الحديث مراعاة وإجازات للتطور في القوانين والفرائض الدينية، ولمبدأ الإبطال، أي الممارسة المحمدية اللاحقة التي تلغي ممارسة قبلها. في القرآن، أحد أشهر حالات الإبطال (النسخ) هو تغيير الاتجاه الذي يصلّي إليه المؤمنون -من القدس إلى مكة، وإبطال آخر هو التحريم التدريجي لشرب الخمر. أما في الحديث فيُقال لنا إن صحابة مُحمد كانوا دوماً يتبعون أحدث ممارساته. ومع ذلك، لا يمكن لهذه التعليمات أن تتوافق دائماً، وعلى سبيل المثال، صيام مُحمد وإفطاره خلال الرحلة. وبشكل عام، نكتشف أحياناً في بنيةِ رواية الحديث ونسقِها تقدماً من المجرد إلى التفصيلي. وعلى الرغم من أن هذا لا يمكن اعتباره دليلاً عاماً لظهور الأحاديث على مر الزمن فإن التعايش بين النسخ الأقصر والأطول يرمي إلى إظهار أن مُحمداً نفسه لم يبقَ جامداً في تعليمه لكنه طوّر ذاك التدريس مراراً استجابةً للأحداث والظروف. وتُظهر الأحاديث مُشرعاً على استعداد لتغيير أو تعديل أو إلغاء ممارسة سابقة أو بالية، للاستجابة بشكل خلاق لمطالب عصره. وتقع مهمة التعديل هذه في بعض الأحيان على عاتق الصحابة: عائشة، على سبيل المثال، ستعدل بازدراء حديثاً يبطل الصلاة إذا لمس المؤمن امرأة.

ثمة شخصيتان في الحديث لهما تأثير بارز على سيرته. هاتان الشخصيتان هما: عائشة زوجته المفضلة وعمر الصحابي الكبير. دور عائشة كزوجة مخلصة وراوية رئيسية للحديث يتضمن مع ذلك كماً مدهشاً من الملاحظات الفاحشة أو الوقحة أو الفاضحة التي قالتها للنبي، تقول عائشة:

«كُنْتُ أَغَارُ علَى اللَّاتي وهَبْنَ أَنْفُسَهُنَّ لِرَسولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عليه وسلَّمَ، وأَقُولُ أتَهَبُ المَرْأَةُ نَفْسَهَا؟ فَلَمَّا أنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿تُرْجِئُ مَن تَشَاءُ منهنَّ وتُؤْوِي إلَيْكَ مَن تَشَاءُ ومَنِ ابْتَغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ فلا جُنَاحَ عَلَيْكَ﴾ قُلتُ: ما أُرَى رَبَّكَ إلَّا يُسَارِعُ في هَوَاكَ».
المصدر: صحيح البخاري.

ثمة أيضاً حادثة الإفك، التي اتُّهمت فيها عائشة زوراً بالزنا. ابتعد النبي عنها بانتظار الوحي. أعلن الله براءتها أخيراً في الآية ٢٤: ١١. حثّتها والدتها على الذهاب إلى مُحمد. قالت لها أمها: «قومي فاشكري رسول الله، فقالت: لا والله، لا أشكر إلَّا الله الذي برَّأني»[٤].

من ناحية أخرى يظهر عمر غالباً كمسلم أكثر غلواً من مُحمد نفسه، وكثيراً ما كان مُحمد يقيّد أو يلطف من حماسه الديني وحِدّته.

---

(٤) رواية مماثلة تتعلق بهند، والدة الخليفة المستقبلي معاوية، في كتاب الخرائطي (توفي ٩٣٨) «هواتف الجنان» في كتاب «نوادر الرسائل» لإبراهيم صالح، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦)، ص ١٩٩، وهي حكاية مؤيدة للأمويين بجلاء.

سيطلب عمر في كثير من الأحيان الإذن لقطع رأس مُخالف أو سفيه ما، وسوف يرفض مُحمد القيام بذلك. سيُظهر عمر الشدة المفرطة إزاء أي عرض راقص أو ترفيه أو لعب:

> عن أبي هريرة قال: «بينما الحبشة يلعبون عند رسول اللّه (ص) بحرابهم إذ دخل عمر بن الخطاب، فأهوى إلى الحصباء يحصبهم بها فقال له رسول اللّه (ص): دعهم يا عمر».

هاتان الشخصيتان، عائشة وعمر، تقفان على مقربة شديدة من شخص الرسول: المرأة التي أحبها كثيراً والتي سمح لها بالشطط المفرط معه إلى درجة التشكيك بصدقه النبوي، والصحابي الذي فسّر العقيدة بشكل أكثر صرامة وقسوة مما فعل مؤسِّسها. قد يكون من الممكن العثور على سوابق لهاتين الشخصيتين في السرديات النبوية الأخرى. في حالة مُحمد، مع ذلك، سبر كل من عائشة وعمر شخصية رسول الإسلام بعمق، إذ طوّقا رسالته بالحريات المأخوذة من جهة وبالتعصب المفرط من جهة أخرى.

الفصل الثالث

السرد الرئيسي
مُحمد في السيرة

هيمنت سيرةُ مُحمد بمختلف فروعها وأجزائها، على سبيل المثال، المغازي (الحملات العسكرية للنبي)، والطبقات (المعاجم السيرية لصحابة مُحمد وذريتهم)، على الآفاق السيرية للإسلام المبكر. كيف نشأت السيرة؟ لماذا أصبح هذا الشكل متمايزاً عن الحديث وكيف؟ كيف تم تنظيمها أو تصورها؟ ما كان غرضها النهائي؟ من أوجدها؟ سأحاول الإجابة عن بعض هذه الأسئلة ليس بالضرورة ضمن هذا الترتيب المعيّن، في حين أجيب عن الأسئلة الأخرى على نحو جزئي. تستمر السيرة حتى يومنا هذا في كونها مصدراً لانهائياً لانبهار القرّاء المسلمين وغير المسلمين كما يشهد على ذلك كل عام من خلال انتشار سير مُحمد وكذلك الدراسة الأكاديمية التفصيلية للمصادر وأصالتها. لذلك فإن السيرة حقل ثري جداً وإشكالي جداً. كم من تلك السِّيَر ما نعتقد بأصالتها التاريخية، وكم منها أسطوري وخرافي هي أسئلة ستكون بلا شك مطرح نقاش عبر المستقبل المنظور(١).

---

(١) من أجل مناقشة حديثة لمشكلة الأصالة انظر:
Harald Motzki, ed., *TheBiography of Muhammad: The Issue of the Sources*. (Leiden: Brill, 2000).

دعوني أبدأ بالأسئلة السهلة. السيرة الكلاسيكية لمُحمد تم إثباتها بشكل أساسي، كما رأينا سابقاً، من قِبل أربعة مؤلفين: ابن إسحاق (توفي ٧٦٧) / ابن هشام (توفي ٨٣٣)، الواقدي (توفي ٨٢٢) / ابن سعد (توفي ٨٤٥)، البلاذري (توفي ٨٩٢) والطبري (توفي ٩٢٣)[٢]. دعوتُ هؤلاء الأربعة الآباء المؤسِّسين للسيرة. ورغم أن السير اللاحقة ظهرت واكتسبت شعبية هائلة ورغم إضافتها للعديد من التفاصيل الهامة واعتمادها لوجهات نظر متباينة جداً، فإنها لم تغير البنية الأساسية التي تم وضعها من قِبل الآباء المؤسسين. ضبط الآباء الأربعة المؤسِّسون نظام السيرة وفصّلوا الكثير من محتواها خدمةً لكل السِّيَر اللاحقة لمُحمد.

نحوّل انتباهنا الآن إلى الآباء المؤسِّسين، الذين تجمعهم سمة مشتركة وهي أنهم كانوا مؤلفين وليسوا جامعين أو رواة مثل سادة وأساطين الحديث. بكلمات أخرى، من الواضح أن هؤلاء الأربعة قد أخذوا المواد السيرية المتعلقة بمُحمد ووضعوها في شكل أو بنية محددة. وخلافاً لأساتذة الحديث مثل البخاري ومُسلم المعاصِرَين للعديد من كتّاب السيرة والذين يمكن وصفهم بالباحثين / جامعي المنتقيات، كان كتّاب السيرة أكثر شبهاً بالمؤلفين، الذين كانت نواياهم واستراتيجياتهم صريحة في كثير من الأحيان. أجل، بدت السيرة مثل الحديث، بإسنادها ومتنها[٣]، لكن السيرة كانت سرداً بشكل واضح، قصةٌ ذات بداية وعقدة ونهاية، مروية بواسطة مؤلف

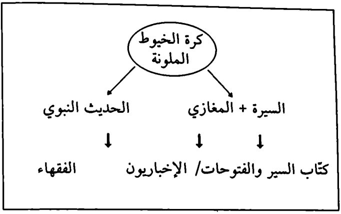
(٢) العلامة «جرة القلم» / بين بعض الأسماء تشير إلى تنقيح الأعمال الأصلية من قِبل الكتّاب اللاحقين، وهكذا نقّح ابن سعد العمل الأصلي لمعلمه الواقدي، وأدى ابن هشام المهمة ذاتها بالنسبة لابن إسحاق.

(٣) الإسناد، هو سلسلة من أسماء الناقلّين، المتن هو جوهر أو لب الخبر ذاته.

غالباً ما نلمحه في العمل. قد نتذكر عند هذه النقطة، كيف صوّر الحديث مُحمد من منظور تشريعي/وعظي بشكل أساسي، بغض النظر عن التسلسل الزمني والسرد، فتأتي السيرة هنا لتزوّدنا بالبعد السردي.

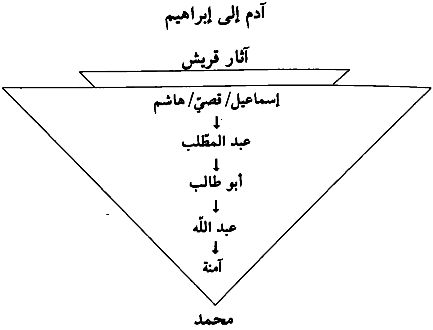
ومن ثم قد يجادل المرء أن الصورة المهيمنة لمُحمد في الحديث كانت صورة «مُحمد المعلم المثالي» في حين كانت الصورة المهيمنة في السيرة صورة «مُحمد في التاريخ». هكذا، يحدث انقسام في الحقول. يتولى الحديث جانباً واحداً من مُحمد، أي صورة واحدة، في حين تتولى السيرة الجانب الآخر. لذا يمكن للمرء أن يقول إن السيرة والحديث أشبعا الحاجات المختلفة للمؤمنين: مُحمد بوصفه مُشرّعاً ومُحمد بوصفه نبياً عانى ثم حقق مهمة نبوية محددة أي الدعوة. أيّ من هاتين الصورة تتقدم الأخرى؟ هل خرج الحديث من السيرة أم أن السيرة هي التي خرجت من الحديث؟ إن كنت مُحقاً في الافتراض أن الحديث بدأ حياته ككرة ذات خيوط ملونة عديدة، قد يكون من الصعب إعطاء إجابة جازمة لهذا السؤال. قد تكون الإجابة الحصيفة هي القول إن هذه الكرة الملونة ذات الألوان العديدة قد بدأت تتفكك إلى خيوط مختلفة بعد حوالي مائة عام أو أكثر من وفاة مُحمد، وبحلول زمن ابن إسحاق أول الآباء الأربعة المؤسِّسين كانت السيرة والحديث المحمدي مجالين متمايزين تماماً. يتضح ذلك من حقيقة أنه بينما كانت سيرة مُحمد لابن إسحاق تحظى بتقدير كبير جداً كان ثمة اعتقاد بين خبراء الحديث أن أسانيده غير جديرة بالثقة وأنه لا ينبغي قبول أحاديثه المُحمدية، لا سيما تلك ذات الأهمية التشريعية. هذا وضع غريب. يبدو كما لو أن خبراء الحديث يقولون إن ابن إسحاق جدير برواية السيرة لكنه غير موثوق فيما يتعلق بالحديث التشريعي / الوعظي. يمكنك أن تثق به من أجل الأحداث الرئيسية في حياة مُحمد، لكن لا يمكنك أن تثق به من

أجل أقوال أو أفعال المثال المُحمدي. هنا يكتشف المرء مفترق الطرق. تم الاستيلاء على الحديث من قبل خبراء الحديث والفقهاء في حين تم الاستيلاء على السيرة النبوية من قِبل كتّاب السيرة والمؤرخين (الإخباريين) وسوف تصبح، إذا جاز التعبير، الفصل الأول في تاريخ الإسلام كما كتبه المسلمون.



تضمّنت السيرة، منذ أيامها الأولى، الفتوحات العسكرية لمُحمد، مغازيه، لدرجة أن المصطلحين أصبحا متلازمين ومترادفين تقريباً. اقترح البعض أن المغازي تستأنف تقليداً ما قبل إسلامي لأدب المعركة (أيام العرب)، في حين اقترح البعض الآخر أن المغازي أصبحت موضوع اهتمام خاص بعد الغزوات الدراماتيكية (الفتوحات) للإسلام المبكر، أي أنها كانت التوطئة المُصاغة للغزوات ومثال لكيفية تنفيذ الفتوحات. مهما كانت القضية، فقد قُدمت المغازي لنا مع صورة مُحمد كقائد عسكري، وهي صورة مكملة لصورته كمصلح ديني، وبالتالي كزعيم في السلم والحرب معاً.

على العموم، فإن السيرة كما نظمها مؤسّسوها الأوائل، كانت تتبع تسلسلاً زمنياً معيناً. يمكن للمرء أن يسمّي القسم الأول «تمهيد



لمُحمد». يبدأ هذا الجزء عادة بالخلق والأنبياء، ويتقدم إلى تاريخ وآثار قريش، قبيلة مُحمد، مع تكريس اهتمام خاص لجدّه عبد المطلب ثم يضيق بعد ذلك نزولاً إلى والده عبد اللّه وأمه آمنة وعمه أبي طالب. تُذكر معالجة هذا الفصل بالمثلث المقلوب: يضيق التركيز تدريجياً كما لو أن مخطط اللّه يستهدف عائلة مُحمد مباشرة.

يتحرك السرد في هذا الفصل وفق خطة إلهية نحو خاتمة محددة سلفاً، مُقدماً تمهيداً نَسبّياً وسياسياً لمجيء مُحمد. في التقليد المسيحي المبكر، يُشار إلى هذا بـ *preparatio evangelica*(٤). الجزء

(٤) انظر الاقتباس من Origen, *Contra Celsum* في Karen L. King, *What Is Gnosticism?* (Cambridge, Mass: The Bel Knap Press, 2003) p. 289, 93n.

الثاني يمكن تسميته بـ«قصص الولادة والطفولة». هنا، الطفل مُحمد في بؤرة الاهتمام، مع وجود العديد من المعجزات المواكبة لطفولته وسنواته الأولى. الجزء الثالث هو شبابه، قبل زواجه من خديجة. يصور هذا الجزء الشاب مُحمداً الذي يشبّ تقياً طاهراً وأميناً استعداداً لمهمته. يفصّل الجزء الرابع زواجه من خديجة وهو حدث مفصلي في حياته، ومن ثم بداية الوحي. يتضمن الجزء الخامس تبشير مُحمد في مكة ومحن مُحمد وأتباعه الأوائل، تلك المحن التي تبلغ ذروتها في الموت الفاجع لأبي طالب وخديجة. هذه النقطة الأدنى في حياة مُحمد، «عام الأحزان». يشمل الجزء السادس الهجرة من مكة، والتاريخ المبكر للمجتمع في المدينة المنورة، مغازيه، تأسيس المجتمع، وضع شعائر المسلمين وشرائعهم، قوّته المتزايدة وسلطته حتى فتح مكة عام ٦٣٠. يوجز الجزء السابع أيامه الأخيرة وموته. هذه التقسيمات يمكن أن تُلمح في السيرة، حتى لو لم يحدّد الآباء المؤسّسون التقسيمات الواردة أعلاه.

عاش الآباء المؤسّسون للسيرة بين ١٠٠ و٢٥٠ سنة بعد الأحداث التي وصفوها. في أي نقاش عن الأصالة التاريخية يجب على المرء أن يتذكر أن هذه الفترة من الزمن تتموضع ضمن قدرة أي مؤرخ على تسجيل ما كان يمكن أن يسمعه شفوياً من جدّه، واستطراداً، من جدّه الأكبر، ناهيك عن المواد المكتوبة الباقية. خلال هذين القرنين ونصف من التاريخ الإسلامي حدث الكثير. هناك الفتوحات العظيمة التي حملت جيوش المسلمين غرباً إلى إسبانيا، وشرقاً إلى حدود الصين، ولكن هناك أيضاً حروب أهلية تقسيمية انقسم الإسلام خلالها إلى جناحين رئيسيين، السنّة والشيعة، تلك الحروب التي انبثقت غالباً من تفسيرات مختلفة جذرياً لبعض الأحداث في حياة مُحمد وحياة

خلفائه أي الراشدين. إذا اقتصرنا على الشقاق السنّي-الشيعي يمكننا أن نعرّف المزاج السنّي بوصفه مزاجاً شدد على وحدة المجتمع بوصفها القيمة الأخلاقية /الاجتماعية الأكثر أهمية، في حين يمكن وصف المزاج الشيعي، من جهة أخرى، بأنه المزاج الذي شدد على الاستقامة الشخصية للحاكم، وعلى أن مَن ينتمي إلى آل مُحمد هو خير من يهدي إلى سُنّةِ النبي. وكان ثمة بالطبع العديد من ظلال الرأي المحتملة بين هذين المزاجين. بعبارة أخرى، كانت السيرة أيضاً مثل الحديث حقلاً نشطت فيه الآراء والاعتبارات الإيديولوجية. لذلك لا يمكن وصف السيرة فقط بأنها سرد تاريخي «موضوعي» لما حدث بالفعل. لا جدال أن هؤلاء الآباء المؤسِّسين كانوا يرمون بوضوح إلى الدقة في نقل الأخبار وكثيراً ما أعربوا عن شكّهم فيما يتعلق بحقيقة القصص التي قصّوها. لكن ذلك لم يمنعهم من تضمين سِيَرهم قصصاً كهذه رغم شكوكهم فيها.

لقد فعلوا ذلك لأن مفهومهم للتاريخ كان مختلفاً عن مفهومنا. فقد اعتقدوا ليس فقط أن التاريخ يجب أن ينقل وقائع وأحداث الماضي بل إن واجب المؤرخ يملي عليه أن ينقل ما وصل إليه من أسلافه بأقل ما يمكن من تدخّل انتقادي من المؤرخ نفسه. نعم، كان يمكن للمؤرخ أن يقول إن هذه الرواية أكثر موثوقية من تلك، لكن بقي واجبه أن يضم لا أن يُقصي الروايات الأخرى. بشكل عام، كانت سيرة مُحمد، مثل حديثه، موضوعاً مهماً جداً بحيث لا يمكن تركه لأهواء المؤرخ الشخصية. بالإضافة إلى ذلك، كان لتاريخ الآباء المؤسِّسين غرض أخلاقي وتعليمي. وإذا كانت القصة ملتبسة في واقع الأمر، فإنها ستبقى مُدرجة في النص من أجل قيمتها الأخلاقية والأدبية وحتى من أجل قيمتها الترفيهية. وفي بعض الأحيان قد يرمي المؤرخ لتاريخه

أيضاً أن يقود إلى إجماع أو اتفاق المسلمين على قضية خلافية.

وهكذا، رأى بعض المؤرخين التاريخ وسيلة لمداواة جراح المجتمع، كما يسمع المرء اليوم في المجتمعات التي مزقتها الحروب مناشدات من أجل «مرجع تاريخي موحد» كدواء لجروح الحرب(٥). بالإضافة إلى ذلك، حياة مُحمد بات يُنظر إليها في ذلك الزمن باعتبارها «تحت رعاية الأبدية»، فقد اكتسبت الآن أهمية كونية. وهكذا، قالوا: يا رسولَ اللّهِ! مَتى وجَبت لكَ النُّبوَّةُ؟ قال: وآدمُ بين الرُّوحِ والجسَدِ. يتبع ذلك أن مُحمد و/ أو رسالته وُجدا منذ بدء الخليقة وهذا ما تشهد به النصوص والرسالات النبوية السابقة. علاوة على ذلك، فإن فهمنا المعاصر لما يُشكل الطبيعي والخارق مختلف تماماً عن فهم المؤسّسين الأوائل. وفي حين أن معظم المؤرخين اليوم لا يمكنهم أن يزعموا ببساطة أن اللّه والملائكة والشياطين أو الجن قد تسببوا بهذه الحرب أو الثورة أو الأزمة أو الحدث الكبير أو ذاك، فإن الآباء المؤسّسين قد رأوا بوضوح يد اللّه تقود باستمرار حياة مُحمد والتاريخ اللاحق لمجتمعه. بعبارة أخرى، كان الخارق (المفارق للطبيعة) بوصفه عاملاً أو سبباً تاريخياً أكثر وضوحاً بكثير مما هو عليه بالنسبة لنا اليوم.

ثم مرة أخرى، كان مفهومهم لما يُشكّل البيّنة التاريخية مختلفاً عن مفهومنا. وأفضل مثال لتوضيح هذا الاختلاف هو اعتمادهم على الشِّعر. وهكذا عندما يرغب كاتب، مثل ابن إسحاق، أن يستشهد

---

(٥) لمناقشة هذا الاستخدام للتاريخ، راجع عملي: "The Battle of the Camel: Trauma, Reconciliation and Memory" فـــــــي A. Neuwirth and A. Pflitsch eds., *Crisis and Memory in Islamic Societies*, (Beirut: Orient-Institut, 2001) pp. 153-63.

ببيت من الشِّعر فهو يرى فيه توكيداً للتاريخانية. بالنسبة له، كما بالنسبة للمؤرخين الرومان والأوروبيين في العصور الوسطى، للشِّعر قيمة وثائقية. لم يمنع هذا المؤرخين الآخرين من مهاجمة الأبيات الشعرية المنقولة من قِبل ابن إسحاق بوصفها غير أصيلة، لكن الشعر ظل مصدراً للتثبت بالنسبة لهم لأنهم اعتقدوا أنه أقل عرضة للتحريف من النثر، بسبب قواعده الصارمة في الوزن والإيقاع.

دعونا نحوّل انتباهنا الآن إلى النظام الزمني (الكرونولوجي) للسيرة والتقسيمات الزمنية السبعة التي اقترحتُ إمكانية تقسيمها إليها، ودعونا ننظر كيف صوّر الآباء المؤسِّسون المقطع الأول من سيرة مُحمد. هذا الجزء، الذي يمكن أن نُطلق عليه «التمهيد لمُحمد» قد قارناه أعلاه بمثلث مقلوب. تتكون القاعدة المقلوبة للمثلث من قصص الأصل. مُحمد ليس فقط خاتم الأنبياء، بل هو أيضاً أولهم. دعونا نتذكر وصفه الذاتي لكيفية نشأته عندما كان آدم بين الروح والجسد. قصص الأصل هذه، من جهة هي قصص توراتية (آدم إلى أبراهام / إبراهيم إلى أشمويل / إسماعيل) ومن جهة أخرى هي قصص حضارات العصور اليمنية القديمة تمثلها شخصيات مثل تُبّع ومآثره الأسطورية في مكة والمدينة في زمن عبد المطلب جد مُحمد. بعبارة أخرى، اجتمعت الجزيرة العربية كلها استعداداً لوصول مُحمد: عرب الشمال (إسماعيل وذريته) وعرب الجنوب (تُبّع والملوك اليمنيون). في الواقع إن مَجيء مُحمد هو نتيجة لعملية اصطفاء كونية، يصفها بنفسه على هذا النحو:

«قسمَ اللَّهُ الأرضَ نِصفينِ فجعلَني في خيرِهما ثمَّ قسَّمَ النِّصفَ على ثلاثةٍ فكنتُ في خيرِ ثلث منْها ثمَّ اختارَ العربَ منَ

النَّاسِ، ثمَّ اختارَ قريشًا منَ العربِ، ثمَّ اختارَ بني هاشمٍ من قريشٍ، ثمَّ اختارَ بني عبدِ المطَّلبِ من بني هاشمٍ، ثمَّ اختارني من بني عبدِ المطَّلبِ»[٦].

يوضح هذا النص ما تم تسميته بالمُثلث المقلوب. وعملية تضييق الاختيار هذه تشير أيضاً إلى أن مجيء مُحمد قد حدث في «أفضل الأزمنة».

وعملية الاصطفاء الإلهي هذه تسري أيضاً على الأنبياء الآخرين، إذ إن كلاً منهم في كل عصر من عصور التاريخ هو أفضل الموجود في أمّته. لذلك فإن كل نبي هو نتاج مثلث الاصطفاء المقلوب، لكن الرسالة المحمدية أو (المثلث) تضمهم جميعاً، فهي أكبر وأكثر عالمية من أي شيء قبلها. والتاريخ البشري برمّته، على الأقل كما هو معروف لكتّاب السيرة، قد تم تطويعه تحضيراً لمجيئه. والحال هذا، كان من الواضح لهؤلاء الآباء المؤسِّسين أن «التمهيد لمُحمد» سيجد أصداءً، أو سيكون مرآةً، أو يكرر مقدمات أخرى للأنبياء السابقين، فلا جدال إن كانت القصة هي ذاتها بشكل أساسي، ولكن بنسخ مختلفة. فعلى سبيل المثال ذبيحة إسحاق التوراتية من قِبل والده إبراهيم، إحدى القصص الرئيسية للعهد القديم، تجد صداها في قربان عبد اللّه، والد مُحمد، من قِبل والده عبد المطلب. لذلك يلعب عبد المطلب دور إبراهيم وعبد اللّه دور إسحاق[٧]. وإيمان عبد المطلب وإخلاصه للّه يخدم في توضيح نقاء نسب الرسول، في حين أنه حتى

(٦) ابن سعد، الطبقات ١:٢٠.

(٧) ابن إسحاق، السيرة، تحرير: محمد حميد اللّه (الرباط، معهد الدراسات، ١٩٧٦)، فقرة ١٦.

الأجداد الأكبر سناً، مثل هاشم، قد امتُدِحوا من أجل تلك أو ما شابهها من فضائل مثل الكرم والشجاعة وما إلى ذلك. وهذا النسب النقي الذي مثّلته فضائل عبد المطلب قد تعزّز من خلال النسب النقي لمُحمد من جهة أمه، إذ إن كامل نسبه الأمومي تم الاستشهاد به أيضاً من قِبل كتّاب السيرة، وهو نقي بشكل صريح، فلا دنس، جنسياً أو أخلاقياً، يمكن أن يُنسب إلى أيٍّ منهما[٨].

وفي السيرة، كان أعظم إنجازات عبد المطلب إعادة اكتشافه لبئر زمزم، التي حفرها اللّه في البداية لإسماعيل وأُهملت في وقت لاحق. ماذا تفيدنا هذه القصة؟ بإعادة اكتشافه للبئر المقدسة، ربما كان عبد المطلب يُعيد اكتشاف ينبوع الحياة، وبالتالي، الدين الأصلي، الذي «شرب» منه جميع الأنبياء السابقين وقد كسب عبد المطلب من هذا الاكتشاف الشرف والأهمية. أما إنجازه العظيم الآخر فكان اعترافه بمُحمد، حفيده، منذ سنواته المبكرة جداً باعتباره شخصاً ذا أهمية استثنائية.

وبالإضافة إلى الدور التمهيدي لعبد المطلب فإن الحقبة المُغطاة في «التمهيد لمُحمد» صُورت كحقبة من التوقعات، أقرب إلى مناخ التوقع الذي نراه في الأناجيل قرب حلول ولادة عيسى بن مريم أو رسالته[٩]. وهكذا قيل لنا إن كهنة الطائفتين اليهودية والمعمدانية تنبأوا بمجيئه من كتبهم، كما تنبأ العرافون العرب «الكهنة» بمجيئه أيضاً من الجن الذين تنصّتوا على وصايا اللّه. بالإضافة إلى ذلك، كانت ثمة وقائع غريبة أو غير مُعتادة، بعضها يتعلق بوابل من الشُّهُب، وبعضها

---

(٨) ابن إسحاق، السيرة، الفقرة ٢٣.

(٩) انظر، على سبيل المثال، لوقا ٣: ١٥.

الآخر يتعلق بانقلابات شاذة لعُرف أو سلوك طبيعي أو بشري، وكلها تنبئ بمجيئه بطرق مختلفة. وفي الواقع، استمر العديد من هذه الانقلابات الشاذة في النظام الطبيعي في الحدوث خصوصاً في الفترة المبكرة من حياة مُحمد، التي سنعود إليها أدناه(١٠).

والجانب الأخير من هذا «التمهيد لمُحمد» هو ما يمكن أن يصفه المرء بحركة التوحيد في مكة قبل مجيء مُحمد. أشهر هؤلاء الموحدين المكيين كان ورقة بن نوفل ابن عم خديجة، زوجة مُحمد الأولى. كان على ورقة أن يلعب دور المرشد الروحي لمُحمد، دور المُبشِّر أوالموثِّق، أو الشاهد على حقيقة مُحمد، وهو دور يشبه دور يوحنا المعمدان بالنسبة لعيسى. وبما أن ورقة كان مسيحياً، فهذا يوحي بعملية نقل شُعلة الوحي من المسيحية إلى الإسلام، فها هي شُعلة النبوة تُبدل الأيدي. وفي وقت لاحق، ستكمّل قصص كعب الأحبار، اليهودي الذي اعتنق الإسلام، وسلمان الفارسي، الزرادشتي المتحول بدوره إلى الإسلام، والذي شق طريقه إلى المدينة لاعتناق دين مُحمد، عملية نقل شعلة الأديان الكبرى الأخرى إلى الإسلام(١١). باختصار، هذا «التمهيد لمُحمد» اعتُبِر ضرورياً من قِبل الآباء المؤسِّسين للسيرة من أجل أن يموضعوا مُحمداً ضمن الخطة التاريخية للّه، فجميعُ الكتب المقدسة السابقة تشير إلى مُحمد: الأمة مُختارة والنسب نقي وعلامات قدومه يتردد صداها في الطبيعة نفسها،

---

(١٠) للاطلاع على أقدم مجموعة كلاسيكية من هذه القصص عن الكهّان العرب، وأصوات الجن الغامضة (هواتف) وظواهر مشابهة تعلن قدوم مُحمد، انظر هواتف الجنان للخرائطي، ص ٩٩-١٢٣.

(١١) قصة سلمان رُويت بشكل كامل في سيرة ابن إسحاق الفقرات ٦٨ و٦٩.

التي تبدأ بإظهار علامات الاضطراب. فها هو العالم الجديد على وشك الولادة.

ومقارنةً بجدّه عبد المطلب، يلعبُ عبد اللّه والد الرسول دوراً ثانوياً، ربما بسبب وفاته المبكرة. ويبدو أنه بارز فقط بسبب جماله والنور المُشع من وجهه فقد تم دمج موضوعة النور هذه في قصة غريبة تتربص فيها امرأة بعبد اللّه المتزوج حديثاً وتحاول إغواءه، لكنه يرفض ويشرع في إتمام زواجه بآمنة. وبعد أن فعل ذلك، يمر عبد اللّه مرة أخرى بالمرأة ويطلب إليها أن تجدد عرضها لكن هذه المرة تكون هي من يرفضه لأن النور الذي كان يُشع من وجهه قد اختفى الآن. كانت المرأة قد تمنّت أن يخصّبها النور الخارق للطبيعة لكنها خسرت أمام آمنة(١٢).

أما موضوعة النور فهي تستمر مع والدة مُحمد، آمنة، التي كان أسلافها، كما رأينا أعلاه، أنقياء تماماً من الدنس الجنسي. وعندما حبلت بمُحمد لم تشعر آمنة بحملها أو بأي من مضايقاته المعتادة. وكمثل مريم والدة عيسى، كان لآمنة أيضاً بشارتها: صوتٌ، يُعرّف أحياناً بأنه صوت جبريل، أخبرها أنها ستلد «سيد هذه الأمّة ونبيها». وعندما وُلد مُحمد، ذكرت آمنة «كأنها خرج منها نور أضاءت له قصور بصرى والشام»(١٣). موضوعة النور هذه، التي أُطلق عليها في النهاية «نور مُحمدي» ستلعبُ دوراً مهماً في السير واللاهوت عند الشيعة. لكن الدور المباشر وربما الأكثر أهمية في حياة مُحمد المبكرة كان منوطاً بحسب الآباء المؤسّسين بعمّه وحاميه أبي طالب، الذي عاش

---

(١٢) في الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحرير M.J. de Goeje (Leiden: Brill,1879-1901) 1:1078، تم التعرف على المرأة على أنها أخت ورقة.

(١٣) راجع Amos 1:12 حيث هُددت قصور بصرى بالإحراق.

حتى صاحَبَ رسالة مُحمد وعمل حامياً له. سنلتقي به مرة أخرى بعد قليل، لكن دعونا ننتقل الآن إلى القسم الثاني أي «قصص الولادة والطفولة».

في هذا الجزء من السيرة وفي الجزء التالي أيضاً، ما يبدو بسيطاً، واقعياً ومعقولاً بشكل عام رغم السرد المتعارض أحياناً، قد تم تمويهه بغطاء سميك من القصص الخارقة للطبيعة. ما يحتاج المرء إلى تخيله بشكل أساسي مستويان من السيرة ممتزجان معاً ومهيمنان أو متراجعان تباعاً. فقد اهتم المستوى الأول بأن يثبّت الحياة جغرافياً في أماكن حقيقية وأن يؤسس لها أزمنة دقيقة تاريخياً حتى في مخاطبة القرّاء المعاصرين ليشير لهم أين توجد هذه الأماكن «اليوم»، وعلى سبيل المثال، «يوجد هذا المكان اليوم على يسارك لدى دخولك هذا أو ذاك المكان». أما في المستوى الآخر، فتحظى حياة مُحمد، وخاصة ولادته وطفولته، بعنصرٍ إعجازي قوي. وهذه المعجزات هي الآن موضوع بعض الاهتمام من قِبل العلماء المعاصرين الذين حاولوا اقتفاء أثرها رجوعاً نحو معجزات أنبياء مشابهين في ديانات الشرق الأوسط. لذلك قد يغري المرء أن يستنتج، ولو بشكل مبدئي، أن كتّاب السيرة لربما استفادوا مما وجدوه في مجموعة كبيرة من قصص المعجزات في الشرق الأوسط، وكيّفوها مع مُحمد. ولربما أيضاً، قد تكون هذه القصص جزءاً من مجموعة أكبر من القصص البشرية التي تنتمي إلى ما أسماه كارل يونغ «اللاوعي الجمعي»، أي الاستعارات الطاعنة في القِدَم للثقافة البشرية ككل. لستُ معنياً بمسألة أصول هذه القصص الإعجازية وإنما بوصف طبيعتها وأهميتها، أي شكلها والغرض منها.

في «طبقات» ابن سعد، تُوصف ولادة مُحمد من قِبل والدته آمنة على النحو التالي:

«أَنَّ آمِنَةَ بِنْتَ وَهْبٍ قَالَتْ: لَقَدْ عَلِقْتُ بِهِ. تعْنِي رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَمَا وَجَدْتُ لَهُ مَشَقَّةً حَتَّى وَضَعْتُهُ. فَلَمَّا فَصَلَ مِنِّي خَرَجَ مَعَهُ نُورٌ أَضَاءَ لَهُ مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ إِلَى الْمَغْرِبِ. ثُمَّ وَقَعَ عَلَى الأَرْضِ مُعْتَمِدًا عَلَى يَدَيْهِ ثُمَّ أَخَذَ قَبْضَةً مِنْ تُرَابٍ فَقَبَضَهَا وَرَفَعَ رَأْسَهُ إِلَى السَّمَاءِ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: وَقَعَ جَاثِيًا عَلَى رُكْبَتَيْهِ رَافِعًا رَأْسَهُ إِلَى السَّمَاءِ وَخَرَجَ مَعَهُ نُورٌ أَضَاءَتْ لَهُ قُصُورُ الشَّامِ وَأَسْوَاقُهَا. حَتَّى رَأَيْتُ أَعْنَاقَ الإِبِلِ بِبُصْرَى»[١٤].

هذه أشهر الروايات حول ولادته، أي ولادته كنور[١٥]. وسنواته الأولى أيضاً حافلة بالأحداث الإعجازية، أشهرها في السيرة فتح صدره من قِبل الملاكين وتزكية قلبه. هذه المعجزة لها أهمية خاصة. ففي سنّ الرابعة أو نحو ذلك، وبينما كان يقضي أيامه برعاية مرضعته حليمة التي كانت أحوالها مزدهرة في هذه الأثناء بسبب رعايتها للنبي، زار الصبي رجلان يرتديان الملابس البيضاء. ومُحمد نفسه يروي ما حدث على النحو التالي:

«فبينا أنا مع أخي في بهم لنا، أتاني رجلان عليهما ثياب بياض، معهما طست من ذهب مملوءة ثلجاً، فأضجعاني، فشقا بطني، ثم استخرجا قلبي فشقاه، فأخرجا منه علقة

(١٤) ابن سعد، الطبقات ١: ١٠٢

(١٥) ثمة بعض الالتباس فيما يتعلق بالاسم الذي أُطلق عليه عند الولادة. بالإضافة إلى مُحمد، أحمد، قُثَمُ (انظر الهامش ٣٦، الصفحة ١٠٩ أدناه) المذكورة في بعض الروايات.

سوداء، فألقياها، ثم غسلا قلبي وبطني بذاك الثلج، حتى إذا أنقياه، ردّاه كما كان».

وفي رواية أخرى:

«إن ملكين جاءاني في صورة كركيين، معهما ثلج وماءٌ بارد، فشرح أحدهما صدري، ومج الآخر منقاره فغسله»[16].

بالنسبة لمن يدرس الكتاب المقدس، أو الأساطير، أو الفلكلور أو حتى علم النفس الفرويدي فإن هذه المعجزات ستكون بلا شك ذات أهمية. وعلى سبيل المثال، هل هذه مجرد قصة تطهير أم أنها تتعلق بغياب الوالدين (والده مات، والدته بعيدة) تبعاً لتحليل فرويد لقصة ليوناردو؟ ولماذا الكركيان؟ أم أنهما طيور اللقلق التي تتمتع بعلاقة خاصة مع الرُّضَّع؟ لا تعلّق السيرة على مغزى هذه القصص، بل ترويها ببساطة، وتترك لقرائها أن يستنتجوا مغزاها بحُرّية. ومع ذلك، قد تنتمي بالنسبة لنا إلى فئة من المعجزات أو الحوادث الخارقة للطبيعة التي يمكن أن نسمّيها «معجزات أو قصص النور والطهارة» والتي ترمي إلى إظهار ولادة نقية لا تشوبها شائبة.

ويصوّر الجزء الثالث من حياته فترة شبابه قبل زواجه من خديجة. ويستمر مستويا السرد هنا (الطبيعي والخارق للطبيعة) في السير جنباً إلى جنب. وأفضل قصة معروفة في هذا الجزء من حياته هي قصة الراهب بحيرا والطريقة التي تعرّف بها على الصبي مُحمد بوصفه نبي المستقبل. وهذه قصة طويلة تُظهر هذا الراهب المقدس يفحص الفتى الصغير الذي لم يتم تحديد عمره بدقة ولكن ربما كان في العاشرة أو

(١٦) ابن إسحاق، السيرة، الفقرة ٣٣-٣٤.

نحو ذلك، يختبره ويجده الشخص الذي تنبأ به الكتاب المقدس ويتنبأ له بمستقبل عظيم[١٧]. يمكن تسمية هذه القصة قصة شهادة، رجلٌ مقدس من دين آخر يشهد بحقيقة مُحمد. وثمة العديد من قصص الإقرار أو الشهادة هذه، ومنها القصة المشهورة الأخرى التي هي قصة نجاشي الحبشة، التي حدثت لاحقاً. ورقة، بحيرا والنجاشي هم، إذا جاز القول، الرجال الحكماء والمقدسون الثلاثة لولادة مُحمد وشبابه. كان الثلاثة جميعاً مسيحيين، أي الكاهن والراهب والملك.

وإلى جانب قصص الشهادة، ثمة أيضاً قصص الإغواء. تصور هذه القصص مُحمداً كفتى يتعرض لما يتعرض له الفتية العاديون في سنّه، ومن ثم يُساق أو يُساعد إلهياً لمقاومة هذه الإغواءات. تروي إحدى قصص الإغواء هذه عنه بينما كان فتى صغيراً ينقل الحجارة على رأسه مع فتية آخرين. يروي مُحمد الأمر على هذا النحو:

«عن رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلّم أنه قال فيما يذكر من حفظ اللّه عز وجل إياه: إني لمع غلمان هم أسناني قد جعلنا أزرنا على أعناقنا لحجارة ننقلها نلعب بها إذ لكمني لاكم لكمة شديدة ثم قال: اشدد عليك إزارك»[١٨].

تم تعزيز هذه القصة بالذات بالعديد من الروايات اللاحقة التي تصوّر أعضاءه الحميمة على أنها غير مرئية وأيضاً لا مرئيته عند الاستجابة لنداء الطبيعة. فحتى فضلاته كانت غير مرئية. وهناك قصة إغواء أكثر وضوحاً تتعلق بمواجهته الإغواءات الجنسية التي يواجهها المراهقون:

---

(١٧) ابن إسحاق، السيرة، الفقرة ٥٣.

(١٨) ابن إسحاق، السيرة، الفقرة ٥٥.

«سمعتُ رسول اللّه يقول: ما هممتُ بشيء مما كان أهل الجاهلية يهمون به من النساء إلا ليلتين كلتاهما عصمني اللّه عز وجل فيهما: قلت ليلة لبعض فتيان مكة ونحن في رعاية غنم أهلنا، فقلت لصاحبي: أتبصر لي غنمي حتى أدخل مكة فأسمر فيها كما يسمر الفتيان؟ فقال بلى، فقال: فدخلت حتى جئت أول دار من دور مكة سمعتُ عزفاً بالغرابيل والمزامير فقلت: ما هذا؟ فقيل: تزوج فلان فلانة، فجلست أنظر، وضرب اللّه عز وجل على أذني، فواللّه ما أيقظني إلا مس الشمس، فرجعتُ إلى صاحبي فقال: ما فعلت؟ فقلتُ: ما فعلتُ شيئاً ثم أخبرته بالذي رأيت، ثم قلت له ليلة أخرى: أبصر لي غنمي حتى أسمر بمكة، ففعل، فدخلتُ، فلما جئت مكة سمعت مثل الذي سمعتُ تلك الليلة، فسألت، فقيل: فلان نكح فلانة، فجلست أنظر، وضرب اللّه عز وجل على أذني، فواللّه ما أيقظني إلا مس الشمس، فرجعتُ إلى صاحبي فقال: ما فعلت؟ فقلت: لا شيء، ثم أخبرته الخبر، فواللّه ما هممت ولا عدت بعدهما لشيء من ذلك حتى أكرمني اللّه عز وجل بنبوته»(١٩).

أما القصة المكملة لشبابه فهي قصة اكتسابه لقب «الأمين» من خلال حل الخلاف بين العشائر المكية فيما يتعلق بوضع الحجر الأسود في الكعبة المعاد بناؤها. هذه القصة معروفة لأطفال كل مدرسة إسلامية اليوم ممّن تعلّموا في مدرسة إسلامية تقليدية. إنها تروي كيف أُعيد بناء الكعبة من قِبل المكيين، حيث تنازعت القبائل

(١٩) ابن إسحاق، السيرة، الفقرة ٥٧.

شرف وضع الحجر الأسود في الحائط. وافقوا أخيراً على السماح للشخص الأول الذي يدخل مكان اجتماعهم أن يُحكم في نزاعهم. دخل مُحمد، وطُلب إليه تسوية الخلاف. اقترح أن تضع العشائر الحجر على قطعة من القماش وأن تتوزع العشائر البارزة زواياه الأربع. تم حمل القماش وحمل هو نفسه الحجر وثبته في مكانه السابق. ويستخدم كتّاب السيرة هذه القصة للتأكيد على تقديره بين قومه قبل أن يشرع بمهمته الرسولية. لكن يمكن للمرء أن يكتشف فيها أيضاً عناصر من تتويج مقدس أو طقس ما. تشبه إلى حد ما قصة مشاركته عندما كان شاباً في العشرين من عمره في حِلفٍ، كان يُدعى حلف الفضول، الذي أُبرم على ما يبدو لضمان التعامل التجاري العادل في مكة. يذكر مُحمد ذاك الحلف في حياته اللاحقة كما يلي:

«قال رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم: ما أحبُّ أن لي بحلف حضرته في دار ابن جُدعان حُمرَ النعم وأني أغْدِرُ به، هاشم وزُهرةُ وتِيمُ تحالفوا أن يكونوا مع المظلوم ما بل بحرٌ صوفةً ولو دُعيتُ به لأجبتُ وهو حِلفُ الفُضُول»[٢٠].

القصد هنا إبراز فضائل عشيرته التي أسّست هذا التحالف، بالإضافة إلى استعداده الدائم للاستجابة لنداء العدالة.

وكل هذه القصص لا تلمّح إلى ذلك فحسب بل توضح صراحة أيضاً أن مُحمداً كان منذ ولادته نقياً من آثام الجاهلية (الاسم الذي أطلقه القرآن على عصر ما قبل الإسلام والترجمة الأفضل له عصر «البربرية») وملائماً أخلاقياً للرسالة التي سيعهد اللّه إليه بها. ومع

---

(٢٠) ابن سعد، الطبقات، الجزء الأول: ١٢٨-١٢٩.

ذلك، تدفع هذه القصص المرء إلى التساؤل: ما كانت آراء مُحمد حول اللّه قبل مهمته؟ هل كان مُسلماً قبل الرسالة، إذا جاز التعبير؟ ليس من السهل الإجابة عن هذا السؤال، فالدليل مُبهم. ثمة من جهة استجواب مُحمد من قِبل الراهب بحيرا، الذي أشرنا إليه أعلاه. فمن الاختبارات التي أجراها بحيرا للصغير مُحمد كان ثمة سؤال يتعلق بآلهة مكة.

تم تعيين المشهد خارج صومعة بحيرا، وكان مُحمد اليافع مُسافراً إلى سوريا في قافلة عمه:

«حتى إذا فرغ القوم من الطعام وتفرقوا قام بحيرا فقال له: يا غلام أسألك باللات والعزى إلا أخبرتني ما أسألك عنه، وإنما قال له بحيرا ذلك لأنه سمع قومه يحلفون بهما، فزعموا أن رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلّم قال له: لا تسلني باللات والعزى شيئاً فواللّه ما أبغضت شيئاً قط بغضهما، فقال له بحيرا: فباللّه إلا أخبرتني عما أسألك عنه، قال: سلني عما بدا لك»(٢١).

يشير هذا بالطبع إلى أن مُحمداً كان موحّداً منذ البداية. لكن هناك أيضاً بعض القصص المضادة، قصص تشير إلى أن مُحمداً لم يكن ربما موحّداً تماماً خلال الفترة من حياته التي سبقت النبوة، إذ يعترف في إحدى القصص: «لقد أهديتُ للعُزى شاةً عفراءَ وأنا على دين قومي»(٢٢).

---

(٢١) ابن إسحاق، السيرة، الفقرة ٥٣.

(٢٢) ابن الكلبي، كتاب الأصنام، ed. W. Atallah (Paris: Librairie Klincksieck,1969) p. 13

القصة الثانية أكثر تفصيلاً وقد رواها كما يلي:

«أن رسول الله صلى الله عليه وسلّم قال وهو يحدّث عن زيد بن عمرو بن نفيل: أنه كان أول من عاب عليّ الأوثان ونهاني عنها. أقبلتُ من الطائف ومعي زيد بن حارثة حتى مررت بزيد بن عمرو وهو بأعلى مكة وكانت قريش قد شهرته بفراق دينها حتى خرج من بين أظهرهم، وكان بأعلى مكة، فجلستُ إليه ومعي سفرة لي فيها لحم يحملها زيد بن حارثة من ذبائحنا على أصنامنا، فقربتها له وأنا غلام شاب، فقلت: كل من هذا الطعام أي عم، قال: فلعلها أي ابن اخي من ذبائحكم هذه التي تذبحون لأوثانكم؟ فقلت: نعم، فقال: أما أنك يا ابن أخي لو سألت بنات عبد المطلب أخبرنك أني لا آكل هذه الذبائح، فلا حاجة لي بها، ثم عاب على الأوثان ومن يعبدها، ويذبح لها، وقال: إنما هي باطل لا تضر ولا تنفع أو كما قال». قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: فما تمسّحتُ بوثن منها بعد ذلك على معرفة بها، ولا ذبحتُ لها حتى أكرمني الله عز وجل برسالته»[٢٣].

ثمة أخيراً حادثة «الآيات الشيطانية» الشهيرة، والتي تعود إلى الفترة التي أعقبت إعلان نبوته، عندما زل للحظات وعاد إلى ما يبدو أنه مديح للآلهة الوثنية، وهي واقعة سنعود إليها لاحقاً.

كيف يفسّر كاتب السيرة المعاصر لنا هذه الصور المتناقضة لإيمان مُحمد؟ وإذا كانت نية كتّاب السيرة الأوائل أن يقدموا صورة نقية تماماً

(٢٣) ابن إسحاق، السيرة، الفقرة ١٣٣.

للنبي فلماذا حافظوا أيضاً على القصص التي تشكك في هذا النقاء؟ أو هل من الممكن أن حياة مُحمد قبل رسالته كانت عملية تحضير تدريجية، على ضوء المقطع التالي من قِبل ابن إسحاق، والذي يُعتبر قياسياً فيما يتعلق بأسلوب ونبرة مؤلّفي السيرة:

قال: تتام الوحي إلى رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم وهو مؤمن باللّه ومصدق لما جاءه، قد تقبله بقبول، وتحمل منه ما حمَّله اللّه على رضا العباد وسخطهم، وللنبوة أثقال ومؤونة لا يحملها ولا يستطيعها إلا أهل القوة والعزم من الرسل بعون اللّه وتوفيقه لما يلقون من الناس، وما يرد عليهم مما جاء به من عند اللّه تعالى[٢٤].

لربما كان من الأفضل أن نترك هذه الأسئلة حتى النهاية، حين نقوم بمسح النطاق الكامل للصور الموجودة في السيرة. دعونا ببساطة نلاحظ وجود عدد من الروايات المضادة أو السرديات المضادة التي تلقي بظلال الشك على النور والنقاء والشهادة وقصص الإغواء التي تسود في هذا القسم من حياة مُحمد. إذ تبدو سيرة مُحمد المثالية متصدعة في بضعة أماكن.

ننتقل الآن إلى الجزء الرابع، أي زواج النبي من خديجة وبداية الوحي. ثمة القليل من المعلومات نسبياً حول هذه الفترة من السيرة[٢٥]. ومع ذلك، هي فترة مصيرية في حياته وقد اعتبرها الآباء

---

(٢٤) ابن إسحاق، السيرة، الفقرة ١٥٣.

(٢٥) كاتب سيرة مُحمد المعاصر خليل عبد الكريم يبني كامل أطروحته بخصوص أهمية خديجة وتأثيرها في حياة مُحمد على غموض هذه الفترة من حياته. والنتيجة هي تخمين صرف. انظر المزيد من الفصل العاشر أدناه.

المؤسّسون للسيرة حاسمة بشكل واضح لتطوره الروحي. المزيج ذاته من الإعجازي والواقعي يوجد هنا كما في الأجزاء السابقة. خديجة، في البداية، توصف بأنها أرملة مزدهرة وأرستقراطية ومثل آمنة، نقية غير ملوثة العرق من جهة أُمّها. بالإضافة إلى ذلك، تم وصفها بالشرف وقوة الإرادة والذكاء. النسخة المقبولة عموماً من عمريهما عند الزواج تُظهر أنه كان في الخامسة والعشرين في حين أن خديجة كانت في الأربعين، على الرغم من أعمار مختلفة أخرى قد تم طرحها، على سبيل المثال، ثمانية وعشرون لخديجة ربما ليسهل التصديق أنها أنجبت أربع فتيات وذكرين أو ثلاثة من ذاك الزواج. خديجة هي المؤاسي العظيم لمُحمد وبالفعل هي المسلم الأول. يمكن للمرء أن يتعاطف مع رد فعل عائشة الغاضب على ذكراها كما في القصة التالية:

«أهدي لرسول اللّه صلى اللّه عليه وسلّم جزور أو لحم، فأخذ عظماً منها فتناوله الرسول بيده فقال له: اذهب بهذا إلى فلانة، فقالت له عائشة: لِمَ غمرت يدك؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن خديجة أوصتني بها، فغارت عائشة وقالت: لكأنه ليس في الأرض امرأة إلا خديجة. فقام رسول اللّه مغضباً، فلبث ما شاء اللّه ثم رجع، فإذا أم رومان، فقالت: يا رسول اللّه مالك ولعائشة؟ إنها حدث، وأنت أحق من تجاوز عنها. فأخذ بشدق عائشة وقال: ألست القائلة كأنما ليس على الأرض امرأة إلا خديجة؟ واللّه لقد آمنت بي إذ كفر قومك، ورُزقت مني الولد وحرمتموه»[٢٦].

(٢٦) ابن إسحاق، السيرة، الفقرة ٣٣٢.

ألقت خديجة بظلها على بقية حياة مُحمد. حين كانت لا تزال حية كان مُحمد مُقترناً بها فقط. بعد وفاتها أصبح متعدد الزوجات مما يشير إلى نمطين أو نموذجين محتملين ومتفاوتين للزواج الإسلامي. فقد قيل لنا إنها هي من عرضت الزواج عليه، وكان هذا ناجماً جزئياً عن إعجابها بصدقه كوكيل لأعمالها وجزئياً بعد إخبارها من قبل خادمها ميسرة أن راهباً آخر من سوريا تنبأ بخصوص مُحمد حين كان في رحلة أخرى إلى سوريا، هذه المرة بصفته وكيلاً لخديجة. أول خمسة عشر عاماً أو نحو ذلك من حياتهما الزوجية قبل نزول الوحي هي فترة لا نجد حولها معلومات مُفصّلة في السيرة. حادثة واحدة درامية للغاية حدثت بعد وقت قصير من نداء النبوة -حيث كان مُحمد في الأربعين من عمره- تم تسجيلها بوصفها قصة إغواء مثيرة بشكل غير عادي. وهي قصة عن مُحمد، وخديجة والملاك جبريل. لتأكيد نبوته، سألت خديجة مُحمداً أن يبلغها «يا ابن عم هل تستطيع أن تخبرني بصاحبك هذا الذي يأتيك إذا جاءك» فقد كان الملاك جبريل غير مرئي للجميع عدا مُحمد. تمضي القصة على النحو التالي:

«فبينا رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلّم عندها يوماً، إذ جاء جبريل، فرآه رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلّم، فقال: يا خديجة هذا جبريل قد جاءني، فقالت: أتراه الآن؟ قال: نعم، قالت: فاجلس إلى شقي الأيسر فجلس، فقالت: هل تراه الآن؟ قال: نعم، قالت: فاجلس إلى شقي الأيمن، فتحول فجلس، فقالت: هل تراه الآن؟ قال: نعم، قالت: فتحول فاجلس في حجري، فتحول رسول اللّه فجلس، فقالت: هل تراه الآن، قال: نعم، فتحسرت فألقت خمارها

ورسول الله جالس في حجرها فقالت: هل تراه الآن؟ قال: لا، قالت: ما هذا الشيطان، إن هذا لملك يا ابن عم فاثبت، وأبشر، ثم آمنت به وشهدت أن الذي جاء به الحق»(٢٧).

لم يخلُ زواج النبي من خديجة من بعض العناصر المزعجة التي حفظتها السيرة، فقد جاء في معظم الروايات أن زواجها من مُحمد تم بواسطة عمها ولكن في رواية أخرى نجد أن والدها هو من زوّجها بعد أن تواطأت خديجة مع أختها لجعله مخموراً لينتزعوا موافقته على الزواج. وبمجرد أن صحا تبرأ من فعله قائلاً:

«ما فعلتُ، أنا أفعل هذا وقد خطبك أكابر قريش فلم أفعل؟» «قال: وقال محمد بن عمر: فهذا كله عندنا غلط ووهل، والثبت عندنا المحفوظ عن أهل العلم أن أباها خويلد بن أسد مات قبل الفجار، وأن عمها عمرو بن أسد زوّجها رسول اللّه»(٢٨).

والسؤال الذي يبرز هنا: إن كان مؤرخون مثل الواقدي اعتبروا هذه الروايات عن الزواج خاطئة، وربما حتى مهينة ومخزية، فلماذا أبقوا عليها؟ نعود مرة خرى إلى مشكلة ما يمكن ان نُطلق عليه

(٢٧) ابن إسحاق، السيرة، الفقرة ١٥٩. لدينا الآن دراسة مُعّمقة لصور خديجة في التراث الاسلامي: راجع مريم سعيد العلي، أخبار خديجة بنت خويلد في المصادر الاسلامية: أبنية السرد والذاكرة والتاريخ. بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت، ٢٠٢٠.

(٢٨) ابن سعد، الطبقات، الجزء الأول :١٣٢. هل يمكن أن يتوافق هذا مع الآية القرآنية ٣١: ٤٣ ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا الْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ (مكة والطائف).

«المُضادات» في السيرة. أشيرُ إليها تمهيداً هنا لمناقشتها عند إجراء مسح لجميع الفترات في حياة مُحمد. سيُدهش قارئ السيرة غالباً من ثراء بنيتها، هذا الثراء الذي حافظ على العديد من الروايات عن مُحمد دون حذفها، حتى عندما كانت تُعتبر باطلة.

أما تفاصيل واقعية إضافية عن حياته مع خديجة وعن سنّه حين تلقّى نداء اللّه فهي لم تُقدم بحزم أو على نحو متجانس في السيرة. فحتى أمر بسيط ومباشر مثل عدد الأطفال الذين رُزق بهم من خديجة يختلف في الروايات المختلفة. كان لديه أربع فتيات، لكن هل كان لديه ولدان أم ثلاثة؟ وكم كان عمْره بالضبط عندما تلقّى الدعوة؟ تتفق معظم الروايات على سن الأربعين، لكن تم الاستشهاد أيضاً بسن الثالثة والأربعين. وقد رأينا أعلاه أن سن خديجة عند الزواج كان أربعين عاماً، لكن سن الثامنة والعشرين ورد أيضاً[٢٩]. وإن كنا نكتب سيرة «موضوعية» لمُحمد، يتعين علينا أن نأخذ قراراً بشأن هذه الأرقام. وبالنسبة لأولئك الذين يسعون وراء صوره، تمكننا هذه الروايات المتباينة من الأحداث والتواريخ من رؤية كتّاب السيرة خلال عملهم وتفحّص مواقفهم تجاه المواد الخام للتاريخ. هل هذا الغموض في الحقائق والأرقام ذو صلة بـ«المضادات» التي أشرنا إليها أعلاه؟ ربما نعم، بمعنى أن كتّاب السيرة كانوا اشتماليين أكثر مما كانوا إقصائيين في رواياتهم عن الماضي. وربما يزدري المؤرخ الحديث الذي يواجه مشكلة مماثلة هذه الروايات الأخرى تماماً أو ربما يشير إليها في حاشية سفلية. لكنه لن يضعها جنباً إلى جنب مع الروايات

(٢٩) البلاذري، انساب الأشراف، تحرير محمد حميد اللّه (القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٩)، الجزء الأول، المقطع ١٧٧.

المقبولة. لكن كتّاب السيرة، من جهة أخرى، وضعوا ما اعتبروه صحيحاً وما اعتبروه مشتبهاً به في المستوى ذاته، ولم يعبّروا عن تفضيل خاص أو صريح في الكثير من الأحيان. إذ كان الولاء أو الالتزام الأساسي لكتّاب السيرة مخصصاً لأولئك الذين نقلوا عنهم تلك الروايات.

ماذا فعل مُحمد في تلك السنوات الخمس عشرة بين زواجه ونزول الوحي؟ السيرة، كما رأينا أعلاه، صامتة خلافاً للعادة إلى حد كبير. ولكن مع اقتراب نداء اللّه، قيل إن مُحمداً أصبح أكثر ميلاً للتأمل الانفرادي لمدة شهر واحد كل عام. ثم تدخلت الطبيعة:

> «حدثني عبد الملك بن عبد اللّه بن أبي سفيان بن العلاء بن جارية الثقفي، وكان واعية، عن بعض أهل العلم، أن رسول اللّه حين أراد اللّه عز وجل كرامته، وابتدأه بالنبوة، كان لا يمر بحجر ولا شجر إلا سلّم عليه وسمع منه، فيلتفت رسول اللّه خلفه وعن يمينه وعن شماله فلا يرى إلا الشجر وما حوله من الحجارة وهي تحييه بتحية النبوة: السلام عليك يا رسول اللّه»[٣٠].

الطبيعة نفسها تنطق اسمه. عند هذه المرحلة في رواية حياة النبي تصبح هذه الحوادث الإعجازية أو الغريبة سمة عادية في السيرة، وسندرس القليل منها في وقت لاحق. ستشمل هذه الحوادث الحيوانات الناطقة والأجسام الطبيعية مثل جذوع الأشجار التي تتنهد جهراً شوقاً إليه. ففي هذه المرحلة يجب أن نلاحظ أن هذه العناصر

(٣٠) ابن إسحاق، السيرة، الفقرة ١٤٠.

الإعجازية لا تتوافق أو لا تتلاءم بسهولة مع صور مُحمد في القرآن. في الحديث، عادة ما يُخصص للمعجزات فصل أو مقطع متمايز من الواضح أن طابعه موثق بالشهادة. أما في السيرة، فقد نُسجت هذه المعجزات في قوام السرد ذاته. ما غاية السيرة من وراء ذلك؟ إذا ما استعرنا مفردات الدعاية التجارية، يمكن القول إن السيرة «تُعلّب» مُحمداً ليتطابق مع، كما أجادل، المِثال النبوي، مؤلفةً لمُحمد صورة وقصة غنيّة ومليئة بالخوارق مثل صور وقصص موسى وعيسى.

تؤسس سيرة ابن إسحاق مُلتقطة مقطعاً من الآية ٤٦ : ٣٥ ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾ تمييزاً بين الأنبياء الرئيسيّين والأنبياء الثانويين. ويقال إن الأنبياء الرئيسيّين أو أولو العزم كانوا نوحاً، إبراهيم، موسى، عيسى وطبعاً مُحمداً. كان هؤلاء الأنبياء، كما يخبرنا ابن إسحاق، متّسمين بشجاعتهم وثباتهم في تحمّل أعباء النبوة الثقيلة(٣١)، فيما فشل الأنبياء الثانويون غالباً، من جهة أخرى، في اختبار العزم، وعلى سبيل المثال، يونس. «كان يونس عبداً صالحاً وكان في خلقه ضيق. فلما حملت عليه أثقال النبوة، ولها أثقال، فلما حملت عليه تفسخ تحتها تفسخ الرُّبع تحت الحمل الثقيل، فألقاها عنه وخرج هارباً».

يمكن سماع صوت المؤلف، ابن إسحاق، بشكل واضح في هذه التعليقات على السرد، شارحاً، مؤلفاً، ومنظماً المواد التي أمامه.

النداء الإلهي لمُحمد، مرة أخرى، قصة معروفة لكل طفل مسلم في المدرسة. هكذا، فإن الملاك الذي يصارع مُحمداً في نومه ويخنقه تقريباً، آمراً إياه أن يقرأ -مشفوعاً برد الفعل الأولي لمُحمد، أي

(٣١) ابن إسحاق، السيرة، الفقرتان ١٥٣-١٥٤.

الإنكار ومقاومة الحضور الملائكي الطاغي- تم التقاطهما في لحظة مبرحة من الشك الذي اختبره مُحمد فيما يتعلق بالطابع الحقيقي للوحي وتأمل وجيز في الانتحار بسبب من هذا الشك كما جاء على لسان الرسول:

«ولم يكن في خلق الله عز وجل أحد أبغض إليّ من شاعر أو مجنون؟ كنت لا أطيق أنظر إليهما، فقلت: إن الأبعد -يعني نفسه- صلى الله عليه وسلّم لشاعر أو مجنون، ثم قلت: لا تحدث قريش عني بهذا أبداً، لأعمدن إلى حالق من الجبل، فلأطرحنَّ نفسي منه، فلأقتلنها، فلأستريحن، فخرجتُ ما أريد غير ذلك»(٣٢).

ورؤية جبريل يملأ الأفق هي التي أوقفت مُحمداً عن فعل ذلك، من خلال ندائه بالنبي. وثمة تأكيد نهائي على صحة التجربة من خلال خديجة عن طريق ابن عمها ورقة الذي يقول لها:

«قدوسٌ قدوسٌ، والذي نفس ورقة بيده لئن كنتِ صدقتني يا خديجة، إنه لنبي هذه الأمة، وإنه ليأتيه الناموس الأكبر، فقولي له فليثبت»(٣٣).

ومكونات قصة دعوة مُحمد إلى النبوة هذه لها بلا شك ما يوازيها في قصص الأنبياء الآخرين، وهذا التوازي متعمد في السيرة. وكما هو الحال مع الأنبياء السابقين كذلك مع مُحمد، ثمة جوانب معيّنة من

(٣٢) ابن إسحاق، السيرة، الفقرة ١٤٠.
(٣٣) ابن سعد، الطبقات، ١: ١٩٥.

الدعوة النبوية متشابهة ومكررة. ثمة جوانب أخرى من هذه الدعوة، وعلى سبيل المثال، رؤية الملاك الذي يغطي الأفق، والتي ستكون لها فيما بعد جاذبية خاصة للمتصوفة المسلمين، أو الصوفيين، كرمز لجلال اللّه وحقيقته الكونية الدامغة. وهي تجربة يمكن للمعلمين الصوفيين استردادها من خلال الرياضات الروحية الصوفية. وهناك جوانب أخرى من هذه الدعوة النبوية تأتلف مع وصف المهمة النبوية، وعلى سبيل المثال، أن مُحمداً مثل كل الأنبياء السابقين، كان راعياً:

«ما من نبي إلا وقد رعى الغنم، فقيل: وأنت يا رسول اللّه؟ قال: وأنا»[٣٤].

ومع ذلك، يبدو أن بعض جوانب هذه الدعوة خاص بمُحمد، فهناك في المقام الأول الدور التوكيدي لخديجة، أي أن إيمانها به وبدعوته النبوية يبدو كأنهما حدثان مرتبطان بشكل وثيق، ويتمتعان بالأهمية ذاتها. وفي الواقع، ثمة ثلاث نساء في حياة مُحمد يبدو أنهن لعبن دوراً مهيمناً: آمنة التي تلده في هالةٍ من المجد والبهاء، وخديجة التي تؤكد نبوّته، وعائشة لاحقاً التي تستحوذ على قلبه وتسجّل وتنقل حديثه وأفعاله.

ننتقل إلى الجزء الخامس من السيرة، أي الوعظ المبكر للنبي في مكة. في هذا الجزء اختُبر مُحمد إلى الحدود القصوى للصبر من خلال عداء المكيين له، لكن عزمه بقي ثابتاً. عندما يتوسل إليه عمه أبو طالب من أجل الامتناع عن قول أشياء مكروهة من قِبل قبيلتهم وتثير عواقبها الانقسام، يبقى مُحمد ثابتاً:

---

(٣٤) ابن إسحاق، السيرة، الفقرة ١٤٤.

«يا عم، لو وُضعت الشمس في يميني والقمر في يساري ما تركت الأمر حتى يظهره الله أو أهلك في طلبه»[٣٥].

فيلين أبو طالب ويغض الطرف.

ويعاني مُحمد وأتباعه المكيين الكثير في السيرة. يتصاعد عداء المكيين ببطء، كما يتزايد الضغط الذي يمارسونه على المسلمين. هؤلاء المسلمون الأوائل هم الأبطال الأوائل في التاريخ الإسلامي. ويقف بإزائهم صنف الأوغاد الأوائل في الإسلام. وعلى المستوى الخارق للطبيعة يشتبك جبريل بنشاط مع الشيطان في نوع من معركة كونية مُظللة المعركة الأرضية. يتم ازدراء النبي مراراً وفي مناسبة واحدة على الأقل يتم الاعتداء عليه جسدياً أثناء الصلاة. أُعطي العديد من الكنى والصفات التحقيرية، على سبيل المثال، صابئي (عابد النجوم). سمّوه أيضاً من قبيل الاستهزاء ابن أبي كبشة، وأبو كبشة رجلٌ من قريش تخلى عن الدين القبلي من أجل عبادة النجوم[٣٦]. واتُّهم محمد بأنه يتلقى العلم من قِبل رجل، أو ربما إله، من منطقة اليمامة (شرق شبه الجزيرة العربية) يُدعى الرحمن[٣٧]. مع ذلك، ورغم كل هذه المعاناة تغير اتجاه أو سياق السيرة إلى حد ما بعد الدعوة النبوية. يبدأ قارئ السيرة بالشعور أن الأشياء الآن تحت

---

(٣٥) ابن إسحاق، السيرة، الفقرة ٢٠٠.

(٣٦) البلاذري، انساب، الفقرة ١، الصفحة ١٥٦، الذي يُضمر أيضاً أن الاسم الأصلي لمُحمد ربما كان قُثَمُ. من أجل نسخ أخرى عن أصول اسم ابن أبي كبشة انظر ابن منظور (ك ب ش). البلاذري، أنساب ١، الفقرة ١٤٠ يسجل أن آمنة سمعت هاتفاً في المنام يقول لها: «أعيذه بالواحد، من شر كل حاسد، ثم تسميه محمداً» أو أحمد كما في نسخة أخرى.

(٣٧) ابن إسحاق، السيرة، الفقرة ٢٥٤.

السيطرة أو التوجيه الإلهي أكثر من ذي قبل وأن الأحداث بدأت تأخذ مساراً محتوماً وأنه في مواجهة كل هذه الحوادث الجارية ثمة بروز في عمل الشيطان، الذي لا يقتصر دوره على الإغواء وإنما تقويض نشاط مُحمد عند كل منعطف. أما وعظ مُحمد فقد تم تصويره في السيرة كما لو أنه يحدث على مراحل. في البداية، بدأ بوعظ مجموعات صغيرة في الخفاء، وفي وقت لاحق أصبح تبشيره علنياً فَقُوبِل بتصاعد العداء. داس رجل يُدعى عقبة على رقبة مُحمد بينما كان يصلي، مما تسبب له بالاختناق. ومع ذلك، تضفي السيرة نوعاً من العدالة الإلهية من خلال إبراز أن كل أعداء مُحمد المكيين الأوائل سيموتون ميتات شنيعة، إما من الأمراض الفظيعة أو من العطش أو في المعركة ضد المسلمين أو سيُصابون بالعمى أو الإعاقة بطريقة ما بواسطة جبريل، أو يُلعنوا من قِبل مُحمد ويقتلوا فيما بعد، أو تقتلهم الحيوانات البرية، أو يؤسروا فيما بعد ويُقتلوا من قِبل مُحمد نفسه(٣٨). هنا يلعب جبريل دور يد اللّه في القتال ضد الشيطان، ليصبح ليس فقط مُبشراً بكلمة اللّه، وإنما المنتقم لرسوله أيضاً. هذه الموضوعة أي «موت أعداء مُحمد ميتات رهيبة» استمرت خلال الفترة المدينية من حياته. فالمحاولات المتعددة لاغتياله أُحبطت بإرادة إلهية. والمرحلة الأسوأ في هذه الفترة المكية تأتي بموت كل من أبي طالب وخديجة في تتابع سريع. والتاريخ التقليدي يوافق لعام ٦١٨ للميلاد «عام الأحزان» حين يفقد فيه مُحمد كل من حاميه القبلي ومؤاسيه الشخصي. لم يكن أبو طالب، عندما كان يحمي مُحمد، مثل خديجة مُعتنقاً لدين مُحمد بل كان يتذرّع بعدم رغبته بالتخلي عن دين والده، عبد المطلب، وإلا

(٣٨) البلاذري، أنساب، الجزء الأول، الفقرات ٢٦٦ وما يليها.

فكان قد اعتنق دين مُحمد. في نسخة أخرى، يتذرع بأن قريش ستظنه جباناً لو اعتنق الدين الجديد فقط عند اقتراب موته[٣٩]. ومع ذلك، يبدو أنه كان متسامحاً مع تحوّل ابنه الشاب علي إلى الدين الجديد.

هاهنا مرة أخرى، شخصية مُبجلة مثل أبي طالب لم تنجُ من عداء بعض الروايات في السيرة. لا تخلو صورته من العيوب على الرغم من ولائه وشجاعته المطلقة التي أظهرها لمُحمد في الوقت الذي كان محمد أشد احتياجاً إليه. وليس مصير أبي طالب في نهاية المطاف أكثر وضوحاً مما كان مصير آمنة. على هذا النحو، تخبرنا إحدى الروايات في السيرة أن مُحمداً طلب إلى اللّه أن يغفر لها لكن اللّه رفض:

«لما فتح رسول اللّه مكة، أتى جِذم قبرٍ فجلس إليه وجلس الناس حوله، فجعل كهيئة المخاطب، ثم قام وهو يبكي، فاستقبله عمر. وكان من أجرأ الناس عليه، فقال: بأبي أنت وأمي يا رسول اللّه، ما الذي أبكاك؟ فقال: هذا قبر أمي، سألتُ ربي الزيارة فأذن لي، وسألته الاستغفار فلم يأذن لي، فذكرتُهَا فرققتُ فبكيتُ: فلم يُر يوماً كان أكثر باكياً من يومئذ. قال ابن سعد: وهذا غلط وليس قبرها بمكة وقبرها بالأبواء»[٤٠].

ولعل الأكثر أهمية هو مشهد ساعات الاحتضار الأخيرة لأبي طالب:

---

(٣٩) ابن سعد، الطبقات، ١: ١٢٣.

(٤٠) ابن سعد، الطبقات، ١: ١١١.

«لما حضرت أبا طالب الوفاة، جاءه رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلّم، فوجد عنده عبد اللّه بن أبي أمية وأبا جهل بن هشام، فقال رسول اللّه: يا عم قل: لا إله إلا اللّه كلمةً أشهد لك بها عند اللّه، فقال له أبو جهل وعبد اللّه بن أمية: يا أبا طالب أترغب عن ملة عبد المطلب؟ حتى قال آخر كلمة تكلم بها: أنا على ملة عبد المطلب ثم مات، فقال رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلّم: لأستغفرن لك ما لم أُنْهَ: فاستغفر له رسول اللّه بعد موته حتى نزلت هذه الآية ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَن يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾»(٤١).

ويبدو أن الكثير مما في السيرة يعتمد على تفسير هذه الآية القرآنية، التي تجعل من كتّاب السيرة عرضةً لقبول روايات اللعن في جهنم لبعض الأقارب المبجلين مثل أم النبي أو عمه الحامي العطوف من أجل الحفاظ على الاتساق القرآني. لكن عندها، لماذا مشقة اختراع نسب صاف لآمنة عندما يكون مصيرها النهائي هو الجحيم؟ ولماذا نشيد هذه الصورة الرائعة لأبي طالب لينتهي فقط في المكان ذاته؟ هذا لغزٌ آخر مرتبط ارتباطاً وثيقاً بسؤال «المضادات» في السيرة.

ولحظة التتويج في هذه الفترة من حياة مُحمد هي رحلته الليلية من مكة إلى القدس المُشار إليها في افتتاح الآية القرآنية ١٧ ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾. لقد قيل إن هذه الرؤيا

(٤١) ابن سعد، الطبقات، ١: ١٢٢.

الإعجازية، أو الرحلة الحقيقية في بعض النسخ، قد حدثت قبل عام واحد من الهجرة إلى المدينة. ويرويها مُحمد على النحو التالي:

«حُملتُ على دابةٍ بيضاءَ بين الحمارِ وبين البغلةِ في فخذيها جناحان تحفزُ بهما رِجليها، فلما دنوتُ لأركبها شَمَسَت فوضع جبريل يده على مَعْرَفتها ثم قال: ألا تستحين يا بُراقُ مما تصنعين؟ واللّه ما ركب عليك عبدٌ للّه قبل مُحمد أكرم على اللّه منه. فاستحيت حتى ارفَضّتْ عرقاً ثم قَرّت حتى ركِبتُها فعملت بأذنيها وقُبضتِ الأرضُ حتى كان منتهى وقع حافرها طَرَفُها وكانت طويلة الظهر طويلة الأذنين، وخرج معي جبريل لا يفُوتُني ولا أفُوته حتى انتهى بي إلى بيت المقدس، فانتهى البُراق إلى موقفه الذي كان يقفُ فربطهُ فيه وكان مربط الأنبياء قبل رسول اللّه، صلى اللّه عليه وسلّم، قال: ورأيتُ الأنبياء جُمعوا لي فرأيتُ إبراهيم وموسى وعيسى فظننتُ أنه لا بد من أن يكون لهم إمامٌ فقدّمني جبريل حتى صلّيتُ بين أيديهم وسألتهم فقالوا: بُعثنا بالتوحيد»(٤٢).

الجزء الثاني من رواية هذه الرحلة الليلية هو قصة معراج مُحمد إلى الجنة حيث يتم تفصيل رؤى الجنة والنار، وينتهي برؤيا عن التعليمات الإلهية والتفصيلية المتعلقة بالصلاة. وتميل السيرة إلى التلميح بأن الإيمان بهذه الرؤيا هو اختبارٌ لإيمان المؤمن: إذ هنا على سبيل المثال، حصل صحابي مُحمد الأقرب أبو بكر على لقب

---

(٤٢) ابن سعد، الطبقات، ١: ٢١٤.

«الصدّيق» أي صاحب الإيمان. وفي السير المتأخرة تلوح هذه الرحلة إلى السماء بوصفها إيذاناً بسموّ مكانة مُحمد ونذيراً بمهمته العالمية.

ننتقل الآن إلى الجزء السادس، أي الهجرة، والمغازي والفترة المدينية حتى فتح مكة عام ٦٣٠ للميلاد، وتقديري أن هذه الفترة من حياة مُحمد تشغل نحو خمسة وسبعين بالمائة من السيرة، وأن الفترة المكية تشغل فقط نحو خمسة وعشرين بالمائة أو أقل. بعبارة أخرى، كل ما قيل حتى الآن عن صور مُحمد سيشكل بالكاد ربع سيرته في السيرة. علينا أن نكون انتقائيين بالضرورة، ولكن يجب أن نتذكّر أن الفترة المدينية من حياته هي التي تشغل اهتمام النسبة الأكبر من كتّاب السيرة، وهي الفترة التي بدأ فيها المسلمون بتشكيل مجتمع سياسي-ديني ودولة بدائية. ومع استثناء رئيسي واحد، أي نكسة غزوة أُحُد، تصوّر السيرة مُحمداً ينتقل من نصر إلى نصر، من واعظ مكّي إلى قائد عربي ومن ثم عالمي.

وماذا يمكن أن يُقال عن السيرة عموماً فيما يتعلق بهذا الجزء من حياة مُحمد؟ العنصر الإعجازي هو غالباً أكثر وضوحاً. جعل اللّه رسوله ينتصر على أعدائه داخل وخارج المدينة. ويبدو أن الملائكة كانت تساعده في معاركه، كما ثمة معجزات تتعلق بالإطعام وتدفق الماء. إنه الآن «النبي المسلح» في حين كان من قبل «النبي الأعزل». وعلى العموم فإن المواد في هذا الجزء من السيرة أقل إثارة للجدل فيما يتعلق بأمور مثل التواريخ والأرقام والأسماء. تمتلئ السيرة بالناس، بالمئات والمئات من الأسماء. ومُحمد الآن ذائع الصيت، وعرضة للجمهور باستمرار. هذا الجزء المديني من السيرة مسرح واسع للأحداث والشخصيات، إنها سيرة ذات نطاق ملحمي، وتاريخ صنعه مُحمد وجماعته، فقد حدث انتقال من السيرة المحمدية إلى

التاريخ الإسلامي. يبقى مُحمد بالطبع في المركز والوسط، ولكن يمكن من حوله رؤية مجموعة متنامية من الصحابة الذين أصبحوا جزءاً أساسياً من سيرته كفاعلين وشهود في آن معاً. ومُحمد أكثر ثقة بالنفس، أكثر يقيناً بطريقة سير الأشياء، أقل شكاً واضطهاداً. لا يزال لديه العديد من الأعداء، لكن الطريقة التي يتعامل معهم من خلالها أكثر حسماً وجرأة. ويمكننا تقريباً التحدث عن مُحمد جديد.

بعد وقت قصير من وصوله إلى المدينة عام ٦٢٢، أُعلنت الحرب على مكة، حرب استمرت بدون انقطاع وبلغت ذروتها عام ٦٣٠، بفتح مكة. هذه حرب إلى أقصى الحدود فقد جرى شنّها من خلال الدعاية والدبلوماسية القبلية والشِّعر بالإضافة إلى القتال - أي حرب على كل الجبهات. وعليه، فإن صور مُحمد بوصفه قائداً حربياً قد سادت هنا وتستحق التدقيق الأولي. أتاحت هذه الأدوار له مجالاً جديداً ليختبر قدراته، مع المساعدة الإلهية الفعالة بالطبع والأتباع المتزايدين باضطراد. وها هو زعيم قبيلةٍ عربية تلو أخرى تنتهي إلى الإذعان.

وفي الحرب، أبرزت صور مُحمد المختلفة المركبة قائداً مُحنكاً في المعركة ومتصلباً في السعي لتحقيق أهدافه. ومع ذلك، بقي مستعداً للتسوية مع العدو إذا كانت ثمة حاجة لذلك، حتى على حساب إبعاد أو صدمة بعض أتباعه. وصلح الحديبية حادثة شهيرة في هذه الفترة، إذ توضّح بُعد نظره في مواجهة المعارضة القوية من قِبل المسلمين المتعصبين(٤٣). والمجد الذي حققه كقائد حربي

(٤٣) من المثير للاهتمام أن هذه الهدنة استشهد بها المدافعون عن الرئيس المصري أنور السادات خلال مفاوضات كامب ديفيد عام ١٩٧٩ بوصفها تبرر التسوية.

وكدبلوماسي لم ينعكس على مُحمد وحده ولكن على أتباعه أيضاً، الذين أصبحوا يشاركونه الآن امتيازه الإلهي ونعمته. وهكذا فإن السبعين ناقة التي ركب عليها ٣١٤ تابعاً وافقوا على القتال معه في معركة بدر صار اسمهم منذ الآن البدريين. كانوا الفئة الأقدم والأعلى شأناً بين المسلمين، وقد ضمنوا دخول الجنة. والمعارك الكبرى مثل بدر وأُحُد والخندق وحنين مروية بإسهاب في السيرة. وثمة ما يُشعر القارئ بالدراما في سرد هذه الاشتباكات الكبرى كما وإن هذا السرد يحوي درجة كبيرة من الإبداع الفني. ينتقل المشهد ذهاباً وإياباً بين معسكر المسلمين ومعسكر العدو. واللبنات الأساسية للقصة هي النوادر الصغيرة، والمخاطبات، والكثير من الشعر، والأفعال البطولية الفردية أو الخيانة. في بدر ومرة أخرى في حنين، تتدخل الملائكة لدعم المسلمين بينما يبذل الشيطان قصارى جهده للتضليل، أي لبذر الفتنة وتصعيد التوتر. وتوجد قوائم في كل مكان في السيرة، قوائم بأسماء المشاركين، قوائم مصنفة حسب العشائر، قوائم المنافقين، قوائم بقتلى المعارك، والسجناء. وثمة تكرار للعدد سبعين. وثمة أيضاً الكثير من «الأوائل»: أول من وصل إلى بعض المناطق، أول امرأة مهاجرة، أول من وفر الضيافة والحفاوة في المدينة، أول من رفع السيف في المعركة، أول طفل مسلم وُلد في المدينة، أول أنصاري يموت في معركة، وهكذا دواليك. وتأريخ الأحداث دقيق، أو على الأقل كانت الدقة هدف كتّاب السيرة: في أي يوم من أيام الأسبوع، وأي شهر وأي سنة وقع حدث ما كانت أموراً استحوذت على اهتمام مؤرخ مثل البلاذري على سبيل المثال. وفي العديد من هذه المعارك كان مُحمد يطلب المشورة العسكرية من أتباعه الأكثر خبرة، لكن سلاحه الفعّال كان صلاته وطلبه النصر من اللّه. سينضم هو نفسه إلى

المعركة من حين لآخر وسوف يُجرح كما حدث في أُحد. ومع ذلك، وفي كثير من الأحيان، كان يحثُّ المسلمين بكلمات التشجيع والوعد بالنصر. سيلعن أحياناً عدواً مُعيناً، والذي لن يلبث أن يموت لا محالة، وهو أيضاً الحكم على الغنائم والأسرى.

مُجمل القول، مُحمد الذي بدأنا نلمحه الآن هو أكثر قسوة، هو شخصية أكثر صرامة، هو شخص قد يغفر لمعظم أعدائه عند النصر ولكنه أيضاً هو من يأمر بإعدام البعض منهم دون تردد:

«وأقبل رسول اللّه صلعم بالأسرى حتى إذا كان بعرق الظبية أمر عاصم بن ثابت بن أبي الأقلح أن يضرب عنق عقبة بن أبي معيط وكان أسره عبد اللّه بن سلمة العجلاني فجعل يقول، يا ويلي، علام أُقتل يا معشر قريش من بين من ههنا؟ فقال رسول اللّه صلعم لعداوتك للّه ورسوله، قال: يا محمد، مَنُّك أفضل، فاجعلني كرجل من قومي، إن قتلتهم قتلتني وإن مننت عليهم مننت عليّ وإن أخذت منهم الفداء كنتُ كأحدهم، يا مُحمد مَن للصبية؟ قال رسول اللّه النار، قدمه يا عاصم فاضرب عنقه، فقدمه عاصم فضرب عنقه، فقال رسول اللّه صلعم بئس الرجل، كُنتَ واللّه ما علمت كافراً باللّه وبرسوله وبكتابه ومؤذياً لنبيه فاحمد اللّه الذي هو قتلك وأقر عيني منك»[٤٤].

وبصفته زعيماً سياسياً، كان متموضعاً بين أبي بكر الرقيق القلب

(٤٤) الواقدي، كتاب المغازي، ed. Marsden Jones (London: Oxford University Press, 1966) 1:113-14

من جهة وعمر المتشدد من جهة أخرى. إذ نجد أبا بكر دائم النصح بالغفران والرحمة في حين ينصح عمر بالعدالة الصارمة والقسوة. ويبدأ محمد بالبروز في السيرة بصفته ملكاً يقرر الحياة والموت. ولعل كتّاب السيرة كانوا واعين لهذا الجانب الجديد من شخصية مُحمد، لذلك قدّموا قصصاً عن مُحمد مُصمَّمة خصيصاً لتبديد الانطباع بأن مُحمداً كان يتصرف كملك:

«أن جبريل أتى النبي صلعم، وهو بأعلى مكة يأكل متكئاً، فقال له: يا مُحمد أكلُ الملوك! فجلس رسول اللّه صلعم. وبلغنا أنه أتى النبي صلعم، مَلَك لم يأته قبلها ومعه جبريل فقال المَلَك وجبريل صامت: إن ربك يخيّرك بين أن تكون نبياً مَلِكاً أو نبياً عبداً، فنظر النبي إلى جبريل كالمُستأمر له، فأشار إليه أن تواضَعْ، فقال رسول اللّه صلعم: بل نبياً عبداً. قال الزهري: فزعموا أن النبي صلعم، لم يأكل منذ قالها متكئاً حتى فارق الدنيا»[٤٥].

على وجه العموم، المغازي موضوع يثير الانقباض في النفس، وإن تخللها أحياناً نوع من السخرية «السوداء»:

«ومضى رسول اللّه صلعم، وكان صبيحة أربع عشرة من شهر رمضان، بعرق الظُبية فجاء أعرابي قد أقبل من تهامة فقال له أصحاب رسول اللّه صلعم لك علم بأبي سفيان بن حرب؟ قال: ما لي بأبي سفيان من علم، قالوا تعال سلِّمْ على رسول

---

(٤٥) ابن سعد، الطبقات، ١: ٣٨٠-٣٨١.

اللّه صلعم، قال وفيكم رسول اللّه؟ قالوا: نعم، قال: فأيّكم رسول اللّه، قالوا: هذا، قال: أنت رسول اللّه؟، قال: نعم، قال الأعرابي: فما في بطن ناقتي هذه، إن كنت صادقاً؟ قال سلمة بن سلامة بن وقش نكحتَها فهي حبلى منك، فكره رسول اللّه صلعم مقالته وأعرض عنه»(٤٦).

تُقدم مغازي مُحمد مادة ثرية للسرد ممتلئة غالباً بالعناصر المثيرة للشجا، بالشفقة على مسار الأمور، بالذكريات الأليمة عن الأزمنة السعيدة:

«قالت سودة: فأتينا فقيل لنا هؤلاء الأسرى قد أُتي بهم فخرجتُ إلى بيتي ورسول اللّه صلعم فيه وإذا أبو يزيد مجموعة يداه إلى عنقه في ناحية البيت فواللّه إن ملكتُ حين رأيته مجموعةً يداه إلى عنقه أن قلتُ أبا يزيد أعطيتم بأيديكم ألا مُتّمْ كراماً؟ فواللّه ما راعني إلا قول رسول اللّه صلعم من البيت: يا سودة أعلى اللّه وعلى رسوله؟ فقلت: يا نبي اللّه والذي بعثك بالحق نبياً ما ملكتُ نفسي حين رأيت أبا يزيد مجموعةً يداه إلى عنقه أن قلت ما قلت»(٤٧).

فالمغازي كانت تُصور ما كان في كثير من الأحيان حرب أبناء العم والجيران، حرب عشائر كانت متحالفة ذات يوم قبل ظهور

---

(٤٦) الواقدي، المغازي ١ : ٤٦، يبدو أن سلمة كان معروفاً بفكاهته، انظر المزيد من الأقاويل الصادرة عنه في المغازي ١: ١١٦ الأمر الذي جعل النبي يبتسم ويغفر له ابتذاله السابق.

(٤٧) الواقدي، المغازي، ١ : ١١٨.

الإسلام لكن الدين جعلها منقسمة الآن. في الواقع، يمكن للمرء أن يقرأ المغازي بوصفها حرباً أهلية في جزيرة العرب. وهذه أكثر الحروب مرارةً، إذ إنها تُحدث تعديلاً عنيفاً في الهويات والولاءات. وأبرز عدو لمُحمد طوال هذه الفترة كان شخصية ذات دهاء وتأثير عظيمين، زعيم مكة الواقعي، أبا سفيان إلى جانب زوجته المخيفة هند. إنهما «ماكبث» و«ليدي ماكبث» السيرة، على الرغم من أن القدر كان أكثر رحمةً بهما في نهاية المطاف. كان أبو سفيان خصماً جديراً لمُحمد، خطيباً مفوهاً واستراتيجياً لامعاً، وعدواً ثابتاً للإسلام حتى النهاية:

«ولما رجعت قريش إلى مكة، قام فيهم أبو سفيان بن حرب فقال يا معشر قريش، لا تبكوا على قتلاكم، ولا تَنُحْ عليهم نائحة ولا يندبهم شاعر وأظهِروا الجَلَدَ والعزاء فإنكم إذا نحتم عليهم وبكيتموهم بالشعر أذهب ذلك غيظكم فأكلّكم ذلك عن عداوة مُحمد وأصحابه مع أنه إن بلغ مُحمداً وأصحابه شمتوا بكم فيكون أعظم المصيبتين شماتتهم، ولعلّكم تُدركون ثأركم، فالدُّهن والنساء عليّ حرام حتى أغزو مُحمداً»[٤٨].

وأبو سفيان هو والد معاوية، مؤسس السلالة الأموية (٦٦١-٧٥٠). ويبدو أن عداوته التي طال أمدها تجاه مُحمد لم تؤثر على صعود ذريته إلى أعلى المناصب.

وفي داخل المدينة كان لمُحمد عدو مُهيب آخر، العدو الداخلي،

(٤٨) الواقدي، المغازي، ١: ١٢١.

إذا جاز التعبير، أي عبد اللّه بن أبيّ ابن أبي سلول، وهو زعيم ما يُسمى المنافقين. من الصعب أن نفهم لماذا تسامح مُحمد والمسلمون مع عداوته لوقت طويل. من المحتمل أن هؤلاء المنافقين قبلوا الإسلام كدين لكن لم يقبلوا بالضرورة السلطة السياسية المطلقة لمُحمد. على أي حال، كان ابن أبيّ قادراً تماماً على إبداء ملاحظات سيئة للغاية فيما يتعلق بالمهاجرين المكيين الذين جاؤوا مع مُحمد إلى المدينة. فحين اشتبك أحد المهاجرين مع أنصاريّ من المدينة وناشد كل فريق جماعته من أجل المساعدة وأصبح الصدام بين المسلمين وشيكاً، سَمع ابن أبيّ يقول:

«أَوَقد فعلوها، قد نافرونا وكاثرونا في بلادنا، واللّه ما أَعُدُّنا وجلابيب قريش إلا كما قال الأول: سَمِّن كلبك يأكلك، أما واللّه لئن رجعنا إلى المدينة لَيُخرجن الأعزُ منها الأذلَ»(٤٩).

تحمّل مُحمد بصبر عداوة الرجل، حتى أنه كان مستعداً للصلاة على قبره. مع ذلك، كان ابن ذاك الرجل مُسلماً مخلصاً يتناقض إيمانه مع رياء أبيه.

وفي المدينة تتوسع سيرة مُحمد بشكل كبير بالتفاصيل وتصبح سياسية إلى حد كبير. لكن كل فعل من أفعال النبي الخاصة كان أيضاً مرئياً بشكل مباشر وقابلاً للتقليد مع مرور الزمن. يبدو لنا مُحمد رجلاً مشغولاً للغاية وحياته الأكثر سريةً وخصوصيةً ماثلة للملأ. والسيرة هنا سينمائية وتتبعه أينما ذهب حتى غرفة نومه. وعلى الرغم من أن هذه

---

(٤٩) ابن هشام، السيرة النبوية، تحرير مصطفى السّقا وآخرون، (القاهرة: مصطفى البابي، ١٩٣٦) ٣: ٣٠٣.

قصة رجل حقق أهدافه ببطء ولكن بثبات، إلا أننا لا نخرج بانطباع أنه بالضرورة أصبح أكثر سعادة بمرور الزمن. ومع أننا نراه مبتسماً وحتى ضاحكاً في بعض الأحيان كان ثمة العديد من الأحداث في حياته التي أحبطته أو أحزنته: وفاة رضيعه إبراهيم، وفاة عمه حمزة، قضية الإفك المروعة عندما اتُّهمت عائشة بالزنا، الزوجات العديدات اللواتي تسببن له على الأقل بالكثير من المتاعب بقدر ما أشعرنه بالراحة، وكذلك بالطبع المشاكل التي لا تنتهي التي تُصاحب تكوين دولٍ أو مجتمعات جديدة، بما في ذلك أعمال العصيان المتكررة لأتباعه.

كان مُحمد مؤسِّس الإسلام ومُفسِّر الرسالة في آنٍ معاً، مُبشراً ومُشرّعاً، عيسى في مكة وموسى في المدينة. بمعنى آخر، علّم مُحمد أتباعه في المدينة كيفية العيش كمجتمع، في حين أنه كان في مكة يبشر بالتقوى للأفراد والمجموعات الصغيرة. هذا الفصل بين مُحمد المكي ومُحمد المديني كان معروفاً جيداً للآباء المؤسِّسين للسيرة في وقت مبكر أي نحو مائة عام أو بعد ذلك من وفاة مُحمد. وفي الواقع أراد بعضهم اكتشاف بعض التناظر في هاتين الفترتين: تقسيم مُتقن للسنوات إلى عشر سنوات في مكة وعشر أخرى في المدينة.

ننتقل الآن إلى الجزء السابع، العامين الأخيرين من حياة مُحمد. إذ من خلال فتح مكة وتطهيرها عام ٦٣٠ أصبح مُحمد الآن حاكماً مُطلقاً تقريباً للنصف الغربي من شبه الجزيرة العربية. وبحسب السيرة، كرّسته تلك النجاحات كقائد عربي وإقليمي مهم. وتم تصويره على هذا النحو من قِبل كتّاب السيرة، الذين رأوا السنتين الأخيرتين من حياته على أنها سنوات الخضوع من قِبل أعدائه. وأحد هذين العامين يُدعى عام الوفود، عندما جلس مُحمد في المدينة يستقبل الوفود من جميع أنحاء الجزيرة العربية يقدّمون له مختلف معاهدات التحالف أو

الخضوع. هذه سنة الدبلوماسية الإسلامية، حين شعرت أُمة محمد بالقوة الكافية ليس فقط لإرسال حملات بعيدة المدى إلى الأجزاء الأبعد من شبه الجزيرة العربية، ولكن أيضاً خارج حدود شبه الجزيرة العربية إلى منطقة سوريا الكبرى. كما يُفترض أنه أرسل بعد ذلك رسائل إلى الحكّام العظام للعالم المحيط بالجزيرة العربية، إلى الإمبراطور البيزنطي والشاه الفارسي والمقوقس المصري وهلم جراً. وقد أعرب المؤرخون عن شكوكهم فيما يتعلق بهذه الرسائل(٥٠). لكن هذه الشكوك لا تعنينا حقاً فيما نتابع صور مُحمد في السيرة. على أي حال تبدو حكاية هذه الرسائل مُتعمدة للدلالة على توسع رسالته إلى الزوايا البعيدة من الأرض.

والحدث الرئيسي الآخر هو «حجة الوداع» والخطاب الذي ألقاه في تلك المناسبة، أي رغباته الأخيرة تبعاً لكتّاب السيرة. هل كان لديه حقاً استشعار بقرب موته أم أن كتّاب السيرة قد أصبحوا «حكماء بعد الواقعة» ولذلك صاغوا تلك الحَجّة لجعلها تبدو بمثابة وداع لأُمّته؟ قوّله كتّاب السيرة كلمات تشي صراحة بشعوره بقرب مماته:

> «أيها الناس، اسمعوا قولي، فإني لا أدري لعلّي لا ألقاكم بعد عامي هذا بهذا الموقف أبداً»(٥١).

وبالطبع كان من المناسب لنبي أن يكون لديه هاجس موته لأن

---

(٥٠) يُعرب الخبراء عن شكوكهم الجادة بخصوص هذه الرسائل في كل مرة تُعرض في بعض الدول العربية أو الإسلامية. كما أن ثمة شكوكاً بخصوص قميص مُحمد الذي لوح به الملا عُمر من طالبان ذات مرة لأتباعه قبل سقوط كابول عام ٢٠٠١.

(٥١) ابن هشام، السيرة، ٤ : ٢٥٠ وما يليها.

الأنبياء لا يموتون بغتة أو مصادفة. كذلك، لا يصارع الأنبياء الموت لأمد طويل، فالوقت المعتاد أيام معدودة. وهنا أيضاً يتوافق مُحمد مع المثال النبوي.

فقد بدأ مرضه بعد فترة وجيزة من زيارته لمقبرة المدينة وطلبه الرحمة لموتاها. ثم تفاقم لديه صداع مؤلم، فذهب إلى حجرة عائشة، وأجرى معها محادثة استثنائية، محادثة مُذهلة في ألفتها:

«عن عائشة زوج النبي صلعم، قالت: رجع رسول الله صلعم من البقيع، فوجدني وأنا أجد صداعاً في رأسي، وأنا أقول «وارأساه»، فقال: «بل أنا والله يا عائشة وارأساه». قالت: ثم قال: «وما ضركِ لو مُتِّ قبلي، فقمتُ عليكِ وكفّنتكِ، وصلّيتُ عليكِ ودفنتُكِ»؟ قالت: قلت: والله لكأني بك، لو قد فعلتَ ذلك، لقد رجعتَ إلى بيتي، فأعرستَ فيه ببعض نسائك، قالت: فتبسّم رسول الله صلعم، وتتام به وجعه، وهو يدور على نسائه، حتى استعزّ به، وهو في بيت ميمونة، فدعا نساءه، فاستأذنهن في أن يمرض في بيتي، فأذِنَّ له»[٥٢].

تعافى لفترة وجيزة وتصاعدت آمال أتباعه، لكنه فارق الحياة في نهاية المطاف إما في حضن عائشة، أو حسب رواية أخرى في حضن عليّ. بما أن علياً وعائشة كانا يكنّان القليل من الإعجاب بعضهما لبعض، يبدو أن كتّاب السيرة أرادوا أن يمحضوا هذا الشرف لكليهما، ولعل ذلك من أجل إرضاء كل الميول الإسلامية وتوحيد المجتمع الإسلامي.

---

(٥٢) ابن هشام، السيرة، ٤: ٢٩٢.

وأولئك الذين يحبّون النوع الأدبي المُسمى «الكلمات الأخيرة الشهيرة» ربما حَثّهم الفضول لمعرفة الكلمات الأخيرة لمُحمد. ثمة العديد من النسخ لكن إحدى الروايات الرائدة تروي الأمر كما يلي:

«عن عائشة، قال: قالت: رجع إلي رسول اللّه صلعم في ذلك اليوم حين دخل من المسجد، فاضطجع في حِجري، فدخل عليَّ رجل من آل أبي بكر، وفي يده سواك أخضر. قال: فنظر رسول اللّه صلعم إليه في يده نظراً عرفت أنه يريده، قالت: فقلت: يا رسول اللّه، أتحب أن أعطيك هذا السِّواك؟ قال: نعم، قالت: فأخذته فمضغته له حتى ليّنته، ثم أعطيته إياه: قالت: فاستنّ به كأشد ما رأيته يستنّ بسِواك قط، ثم وضعه، ووجدتُ رسول اللّه صلعم يثقل في حِجري، فذهبتُ أنظر في وجهه، فإذا بصره قد شخص، وهو يقول: «بل الرفيق الأعلى من الجنة». قالت: فقلت: خُيِّرت فاخترتَ والذي بعثك بالحق. قالت: وقُبض رسول اللّه صلعم»(٥٣).

توضّح السيرة أن مُحمداً قد أُعطي الخيار: إما رفقة اللّه أو المجد الدنيوي والخلود، وقد اختار الأول. وفعله الأخير وهو على قيد الحياة هو تنظيف أسنانه، وهذا بشكل واضح فعل تطهير طقسي، أي تأكيد للحقيقة التي أتى بها. وقد يومئ الأمر أيضاً إلى فتح صدره عندما كان صبياً صغيراً. وكلا فِعلَي التطهير، الأول في البداية والآخر في النهاية، يكللان مهمته. لكن قبل أن نترك السيرة، ثمة موضوعان

---

(٥٣) ابن هشام، السيرة، ٤: ٣٠٤.

فرعيان لمناقشتهما بإيجاز: مظهره الشخصي وشخصيّته وأخلاقه، كما والمناقشة المُرجأة لما سميتُه «مضادات» السيرة.

صفات مُحمد الجسدية ومزاياه الأخلاقية (شمائله) كانت نوعاً سيرياً مبكراً تم تكريس أعمال مستقلة لها(٥٤). لدينا في السيرة صفات جسدية مُفصلة جداً للرسول لدرجة أنه إذا كان المرء يميل إلى إعطاء هذه المعلومات إلى فنان، فإن شبهاً دقيقاً لمُحمد يمكن رسمه بسهولة. ومن الأفضل ببساطة سرد هذه الصفات الجسدية، من خلال إعادة صياغة ودمج بعض الروايات الأصلية:

«عن البراء قال، رأيتُ شعر رسول اللّه صلعم يُصيب منكبيه. كان فخماً، مُفخماً، يتلألأ وجهه تلألؤ القمر ليلة البدر، أَطْوَلَ مِنَ الْمَرْبُوعِ، وَأَقْصَرَ مِنَ الْمُشَذَّبِ، عَظِيمَ الْهَامَةِ، رَجِلَ الشَّعْرِ، وَإِنِ انْفَرَقَتْ عَقِيقَتُهُ فَرَقًا، وَإِلا فَلا يُجَاوِزُ شَعْرُهُ شَحْمَةَ أُذُنَيْهِ إِذَا هُوَ وفره. أزهر اللَّوْنِ، صَلْتَ الْجَبِينِ، أَهْدَبَ الأَشْفَارِ، أَزَجَّ الْحَوَاجِبِ سَابِغَهُنَّ، فِي غَيْرِ قَرَنٍ، بَيْنَهُمَا عِرْقٌ يُدِرُّهُ الغضب. أقنى العرنين، له نور يعلوه بحسنه مَنْ يَتَأَمَّلُهُ. أَشَمَّ، كَثُّ اللِّحْيَةِ، سَهْلَ الْخَدَّيْنِ، ضَلِيعَ الْفَمِ، أَشْنَبَ [١] الثَّغْرِ، مُفْلَجَ الأَسْنَانِ، أَحَمَّ الشَّفَتَيْنِ رَقِيقَهُمَا، دَقِيقَ الْمَسْرَبَةِ، كَأَنَّ عُنُقَهُ جِيدُ دمية في صفاء الفضّة، مُعْتَدِلَ الْخَلْقِ، بَادِنًا، مُتَمَاسِكًا، سَوَاءَ الْبَطْنِ وَالصَّدْرِ، بَعِيدَ مَا بَيْنَ الْمَنْكِبَيْنِ، عَرِيضَ الصَّدْرِ، ضَخْمَ الْكَرَادِيسِ، أَنْوَرَ الْمُتَجَرِّدِ، مَوْصُولَ مَا

---

(٥٤) ربما كان ضرب أو نوع الشمائل قد تم تدشينه من قبل مُعلم الحديث الشهير محمد بن عيسى الترمذي (المتوفى ٨٩٢) الذي حظي عمله «الشمائل المُحمدية» بالعديد من المقلدين لاحقاً.

بَيْنَ اللَّبَّةِ وَالسُّرَّةِ بِشَعْرٍ يَجْرِي كَالْخَطِّ، عَارِيَ الْبَطْنِ وَالثَّدْيَيْنِ، أَشْعَرَ الذِّرَاعَيْنِ وَالْمَنْكِبَيْنِ وَأَعَالِي الصَّدْرِ، طَوِيلَ الزَّنْدَيْنِ، رَحْبَ الرَّاحَةِ، سَبْطَ الْقَصَبِ، شَثْنَ الْكَفَّيْنِ وَالْقَدَمَيْنِ، سَائِلَ الأَطْرَافِ، خَمْصَانَ الأَخْمَصَيْنِ، مَسِيحَ الْقَدَمَيْنِ يَنْبُو عَنْهُمَا الْمَاءُ. إِذَا زَالَ زَالَ قَلْعًا، يَخْطُو تكفؤا وَيَمْشِي هَوْنًا، ذَرِيعَ الْمِشْيَةِ كَأَنَّمَا يَنْحَطُّ مِنْ صبب، إذا التفت الْتَفَتَ بِجُمَعِهِ، خَافِضَ الطَّرْفِ، نَظَرُهُ إِلَى الأَرْضِ أَطْوَلُ مِنْ نَظَرِهِ إِلَى السَّمَاءِ، جُلُّ نَظَرِهِ الْمُلاحَظَةُ. يَبْدَأُ مَنْ لَقِيَ بِالسَّلام. صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ. قُلْتُ: فَصِفْ لِي مَنْطِقَهُ. فَقَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَائِمَ الْفِكْرِ، مُتَوَاصِلَ الأَحْزَانِ، لَيْسَتْ لَهُ رَاحَةٌ. طَوِيلُ السَّكْتِ، لا يَتَكَلَّمُ فِي غَيْرِ حَاجَةٍ، يُشِيرُ بِكَفِّهِ كُلِّهَا. وَإِذَا تَعَجَّبَ قَلَبَهَا، وَإِذَا حَدَّثَ اتَّصَلَ بِهَا فَضَرَبَ بِرَاحَتِهِ الْيُمْنَى بَاطِنَ إِبْهَامِهِ الْيُسْرَى. وَإِذَا غَضِبَ، أَعْرَضَ وَأَشَاحَ. وَإِذَا رَضِيَ غَضَّ بَصَرَهُ وَصَمَتَ»(٥٥).

ولحل رموز هذه الخصائص الجسدية نحتاج أن نؤكد مرة أخرى أننا نتعامل مع عصر كان الاعتقاد فيه شائعاً أن الشخصية الداخلية للمرء تنعكس في مظهره الخارجي، فهو علم كامل تم تكريسه في وقت لاحق لهذا الأمر سُمّي علم الفراسة، وربما ثمة إشارة إلى هذا الاعتقاد في القرآن ٤٨ : ٢٩ ﴿سِيمَاهُم فِي وُجُوهِهِم مِّن أَثَرِ السُّجُودِ﴾(٥٦)، لذلك ما لدينا هنا من وصف جسدي لمُحمد وصف

(٥٥) تستند هذه القائمة إلى حد كبير إلى عمل البلاذري، أنساب الجزء الأول، الفقرات ٨٣١ وما يليها.

(٥٦) يوجد مرجع مبكر لعلم الفراسة فيما يخص خصائص مُحمد الجسدية في عمل

مثالي بقدر ما هو حقيقة تاريخية. ليس التشديد على الجمال الجسدي بقدر ما هو على إشراق الشخصية ونبلها.

أما صفات مُحمد الأخلاقية فقد جُمعت معاً في سلسلة من أوصافه من قِبل أناس عرفوه عن كثب. عائشة، كما رأينا أعلاه، تقول بكل بساطة إن شخصيته الأخلاقية هي القرآن. كما نَعلم أيضاً بعض الأشياء، مثل نفوره من الابتذال في الحديث (لم يكن رسول اللّه صلعم فاحشاً ولا متفحشاً)، وسخائه، وابتسامته الحاضرة وطبيعته المتسامحة (كان ألين الناس وأكرم الناس). كان يختار الأيسر بين أي خيارين شرعيين (ما خُيّر رسول اللّه صلعم بين أمرين إلا اختار أيسرهما). لم يضرب أحداً بيده أبداً إلا من أجل اللّه (وما انتقم رسول اللّه صلعم لنفسه، إلا أن تُنتهك حرمة اللّه فينتقم لِلّه). كان أشد حياء من العذراء في خدرها. لم يكن يرفض طلباً (ما سُئل النبي صلعم شيئاً قط فقال لا). كان أبعد ما يكون عن شخصية الطاغية. واللقاء التالي يوضح تواضعه:

«أتى النَّبيَّ صلَّى اللَّهُ عليهِ وسلَّمَ رجلٌ، فَكَلَّمَهُ، فجَعلَ ترعدُ فرائصُهُ، فقالَ لَهُ: هوِّن عليكَ، فإنِّي لستُ بملِكٍ، إنَّما أنا ابنُ امرأةٍ تأكُلُ القَديدَ»(٥٧).

موضوعتي الأخيرة هنا قد تم التلميح إليها من حين لآخر في هذه المناقشة للسيرة وصورها. أشيرُ هنا إلى الطريقة التي تستبقي السيرة من

أبو حاتم الرازي (توفي ٩٣٣) «أعلام النبوة» ed. S. al-Sawy (Tehran: Imperial Academy, 1977) p. 85

(٥٧) تستند هذه القائمة إلى ابن سعد، الطبقات، ١: ٣٦٤-٣٧٣. واللقاء مع الرجل المُروّع في ابن سعد ١: ٢٣.

خلالها عدة نقاط في قصة مُحمد، حكاياته ونوادره، آراءه وانطباعاته، والتي لا يمكن أن نقول إنها صور مواتية للصورة العامة للنبي، أو على الأقل تبدو متعارضة مع تلك الصورة. سميتُ هذ الصور إجمالاً بـ«المضادات»، وهي المواد الغريبة داخل مجموعة من النصوص التي هدفها الواضح من جهة أخرى الاحتفاء بنبي الإسلام وتمجيده. ويصبح وجود هذه الأجسام أكثر بروزاً ووضوحاً عندما نتذكر أن مجموعة أخرى من النصوص، أي الحديث النبوي، تعطينا نسخة أكثر تماسكاً بكثير عما قاله مُحمد أو فعله، مع عدد أقل بكثير من تلك «المضادات».

دعونا أولاً، وقبل كل شيء نلخص بإيجاز بعض الملاحظات السابقة عن الآفاق التاريخية للسيرة. لقد ناقشنا للتو أن ١- كتّاب السيرة اعتبروا التاريخ في جوهره مادة للنقل. إذ كان المؤرخ في المقام الأول ناقلاً لا ناقداً. ومن ثم كان التضمين لا الإقصاء هو الأسلوب السائد. ٢- حتى وإن كانت القصة غير قابلة للتصديق أو لا محل لها، فإنها قد تبقى صالحة للتضمين في النص إذ يمكن أن يكون لها قيمة أو جانب أخلاقي أو جمالي. ٣- اعتبر كتّاب السيرة أن الدور الراجح للخارق أمرٌ مفروغ منه. تبعاً لذلك، تم التسامح مع مسببات غريبة للأحداث، وبالتالي أمكن قبول قرائن غريبة أو غير طبيعية. وبالإضافة إلى ذلك كان ثمة مفهوم مختلف للقرينة، وبالتالي كان يُنظر إلى الشعر في ذلك الوقت كما ننظر إلى الأدلة الوثائقية اليوم. ٤- عمل كتّاب السيرة داخل إطار نبوي، وكان مطلوباً أن تُشاكل حياة مُحمد حياة النبوة كما كانت مفهومة من قبل هؤلاء الكتّاب، كما كان مطلوباً أن تُشاكل القرآن. ومن أجل استحضار بعض «المضادات» في السيرة، قد يضغطها المرء إلى سؤالين أو ثلاثة:

لماذا ثمة العديد من القصص التي تشكك في أشياء مثل نقاء إيمان مُحمد قبل رسالته؟ لماذا احتفظ كتّاب السيرة بالحقيقي والزائف على المستوى ذاته؟ لماذا شككت السيرة بالمصير النهائي لشخصيات مرموقة مثل أبي طالب وآمنة؟ يمكن مضاعفة هذه «المضادات» لتشمل، على سبيل المثال، الروايات الغريبة عن قوّة مُحمد الجنسية أو عن النساء اللاتي رفضن الزواج منه[٥٨].

يمكن العثور على أجوبة لهذه الأسئلة جزئياً في واحد أو أكثر من الآفاق التاريخية الأربعة المذكورة أعلاه. ومع ذلك، نحن لا نشعر أن هذه الآفاق التاريخية، المختلفة جداً عن آفاقنا اليوم، يمكن أن تُفسّر «المضادات» بشكل كامل. وهكذا، يمكن لمفهوم التضمينية أن يشرح جزئياً وجود تلك المضادات. لم يكن بوسع كتّاب السيرة أن يتجاهلوا ما نُقل إليهم. في الواقع، فقد كان قبول المنقول علامة على جدارة المؤرخ بالثقة. والإفادة الأكثر شهرة عن هذا الموقف الخاص تجاه نقل الوقائع التاريخية نجدها في القسم التمهيدي من تاريخ الطبري الشهير الذي يصرّح بما يلي:

«وليعلم الناظر في كتابي هذا، أن اعتمادي في كل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه، إنما هو على ما رويتُ من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه، والآثار التي أنا مسندها إلى رواتها فيه، دون ما أدرك بحجج العقول، واستنبط بفكر النفوس، إلا اليسير القليل منه، إذ كان العلم

(٥٨) ابن سعد، الطبقات، ١: ٣٧٤. «أُعطيتُ قوة أربعين في الجماع». بالنسبة للنساء اللواتي رفضن الزواج به انظر البلاذري، أنساب ١، الفقرات ٩٢٦، ٩٢٨-٩٢٩، ٩٣٩. البعض منهن لقي نهاية سيئة.

بما كان من أخبار الماضين، وما هو كائن من أنباء الحادثين، غير واصل إلى ما لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم، إلا بأخبار المخبرين، ونقل الناقلين، دون الاستخراج بالعقول، والاستنباط بفكر النفوس. فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه، أو يستشنعه سامعه، من أجل أنه لم يعرف له وجهاً في الصحة، ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا، وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا، وأنا أنما أدينا ذلك على نحو ما أُدّي إلينا»[٥٩].

هذا الالتزام بالأمانة في النقل هو أكثر صرامة عندما يتعلق الأمر بسيرة مُحمد. إذ مهما كانت القصة «مرفوضة» لكن بما أنها تخص النبي، لا يمكن تجاهلها أو استبعادها. كان الموضوع مقدساً جداً ليتم التعامل معه بأي طريقة سوى الصدق التام في النقل. ربما يكون هذا أحد الدلائل على تفسير هذه «المضادات». وثمة دليل آخر قد يكمن في أن حيوات الأنبياء السابقين لم تكن هي الأخرى خالية من «الزلات»، كما يتم تعريف «الزلة»، في الروايات المتعلقة بهم. ومن ثم، إذا كانت سيرة مُحمد تكشف في نقاط معينة عن عناصر غير لائقة، فهذه يمكن تفسيرها أيضاً على أنها «زلات» نبوية يمكن العثور على نظائر لها في حيوات الأنبياء الآخرين.

---

(٥٩) تاريخ الطبري، ١ : ٦-٧. هذا المقطع نوقش في كتابي «فكرة التاريخ عند العرب»، الصفحة ١٤٣.

والموضوعة الأخيرة في السيرة هي الشعر وصور مُحمد المبثوثة فيه. وهذا موضوع سنعود إليه في أقسام أخرى من هذا العمل، ولكن يجب التطرق إليه في هذه المرحلة لأنه يمثل نقطة البداية لجميع المناقشات الإسلامية اللاحقة لمُحمد في الشِّعر وكذلك مُحمد والشِّعر. نبحث أولاً عن مُحمد في الشِّعر، ونترك مشكلة مُحمد والشِّعر للفصول اللاحقة.

من بين الآباء المؤسِّسين للسيرة، كان ابن إسحاق الأول بإدراجه أكبر قدر من الشعر في عمله. ولا ريب أن قدراً كبيراً من تلك الأشعار منحول. في الحقيقة، كان ابن هشام (توفي ٨٣٣) الذي نقّح سيرة ابن إسحاق، بعد حوالي نصف قرن من وفاة ابن إسحاق، أول من شكك في أصالة الكثير من هذا الشعر، مُستشهداً برأي «أهل العلم بالشعر»(٦٠). ومن أجل غرضنا هنا، فإن أصالة الشِّعر ليست ذات أهمية، سواء كانت مُلفّقة أم لا، فقد قدم هذا الشِّعر صوراً معينة لمُحمد كانت متداولة بين المسلمين في وقت مبكر من القرن الثامن. كانت هذه الفترة في منتصف العهد الأموي وهي فترة اتصفت بفعالية شعرية غزيرة، وربما تمنّى بعض الشعراء الورعين المؤيدين للأنصار أن يكرّموا النبي بشعرٍ يُنسَبُ إلى عصره هو(٦١). بالنسبة لنا اليوم، تكمن

(٦٠) أي مناقشة لهذه القضية يجب أن تنطلق من المقالات الأساسية لوليد عرفات في نشرة كلية الدراسات الشرقية والأفريقية ١٧ (١٩٥٥)، ٢١ (١٩٥٨)، ٢٨ (١٩٦٥) و٢٩ (١٩٦٦).

(٦١) كان الأنصار نوعاً من «المعارضة الأمينة» خلال الفترة الأموية المبكرة (٦٦١-٧٥٠). يجب أن يكونوا ساهموا بشكل كبير في تلفيق شعر السيرة في محاولة لإثبات إخلاصهم القديم لمُحمد بوصفه يتعارض مع جحود الطبقة الحاكمة.

فائدة هذه الأعمال في كونها محاولات مبكرة لملأ السيرة بالحيوية والفعاليّة الاستدلالية للشعر.

ويبدو أن مُحمداً استبقى شاعرين أو ثلاثة عبر الزمن، لكن شاعره المُفضّل كان الأنصاري المديني حسان بن ثابت (توفي ٦٥٩). ومن قصائده وكذلك من قصائد أخرى في السيرة، تبرز صور مألوفة محددة لمُحمد. يُوصف مُحمد غالباً بأنه نور من اللّه، شهابٌ، جلب معه العدل والحقيقة، مؤيدٌ بالروح القدس، هدايته تضيء الطريق للضالّين، يقف جبريل والملائكة الآخرون إلى جانبه باستمرار، يفي بوعده دائماً، سخي وأمين. وثمة اعتزاز كبير أن أنصار المدينة احتضنوه عندما رفضته قبيلته قريش. ويصبح الشِّعر غزيراً عند نقاط حاسمة محددة في السيرة خاصة عند وصف المعارك الكُبرى وميتات الأبطال الإسلاميين. ها هو حسان بن ثابت وآخرون يرمون العدو بسهام الشِّعر ونَسمعُ الكثير عن أن طاعة الرسول تقود إلى النصر وعصيان الأعداء يقود إلى هلاكهم:

عصيتم رسول اللّه أفٍ لدينكم
وأمركم السيء الذي كان غاويا
أطعناه لم نعدله فينا بغيره
شهاباً لنا في ظلمة الليل هاديا(٦٢)

من بين كل القصائد في السيرة، أشهرها قصيدة «بانت سُعاد»، وهي الكلمات الأولى من القصيدة. هذه قصيدة تم بناؤها وفقاً للمعيار الجاهلي، مقطع افتتاحي يتحسر على فقدان الحبيب، يليه مقطع ثانٍ مكرس لمتاعب الرحلة، والمقطع الأخير يصف اللقاء مع الحبيب

(٦٢) ابن هشام، السيرة، ٣: ١٧٠. الشاعر هو كعب بن مالك (توفي ٦٧٣).

البديل، أي سيّد أو ظهير أو حام من نوع ما. والشاعر هو كعب بن زهير، ابن شاعر مشهور بالقدر ذاته. يُزعم أنها أُلفت كاعتذار من كعب الذي كان خائفاً على حياته بسبب بعض القصائد المبكرة المعادية للإسلام التي كان قد كتبها. وعندما وصلت القصيدة إلى المقطع الثالث، أو اللقاء، يصوّر المقطع مُحمداً كما يلي:

إنَّ الـرَّسُـولَ لَـنـورٌ يُـسْـتَـضـاءُ بِـهِ
مُـهَـنَّـدٌ مِـنْ سُـيـوفِ الـلّـهِ مَـسْـلُـولُ
في عُـصبـةٍ مِـنْ قُـريْـشٍ قـالَ قـائِلُـهُـم
بـبَـطْـنِ مَـكَّـةَ لَـمَّـا أسْـلَـمُـوا زُولُـوا
زالُـوا فـمَـا زالَ أنْـكـاسٌ ولا كُـشُـف
عـنْـدَ الِّـلـقـاءِ ولا مِـيـلٌ مَـعـازيـلُ
شُـمُّ الـعَـرانِـيـنِ أبْـطـالٌ لُـبـوسُـهُـمْ
مِنْ نَـسْـجِ دَاوُدَ في الـهَـيْـجَـا سَـرابيـلُ
بِـيضٌ سَـوَابِـغُ قـد شُـكَّـتْ لَـهَـا حَـلَـقٌ
كـأنَّـهـا حَـلَـقُ الـقَـفْـعـاءِ مَـجْـدولُ
يَمْشونَ مَشْيَ الجِمالِ الزُّهْرِ يَعْصِمُهُمْ
ضَـرْبٌ إذا عَـرَّدَ الـسُّـودُ الـتَّـنـابِـيـلُ
لا يَـفْـرَحـونَ إذا نَـالَـتْ رِمـاحُـهُـمُ
قَـوْمـاً ولَـيْـسـوا مَـجـازِيـعـاً إذا نِـيـلُـوا
لا يَـقَـعُ الـطَّـعْـنُ إلاَّ فـي نُـحـورِهِـمُ
ومـا لَـهُـمْ عَـنْ حِـيـاضِ الـموتِ تَـهْـلـيـلُ(٦٣)

(٦٣) ابن هشام، السيرة ٤: ١٥٥-١٥٦. تم حذف العديد من الأبيات.

ها هو مُحمد في وضع ملحمي، على وشك أن يخوض معركة مع العدو، قواته مجهزة بالكامل ثابتة لا تعرف الخوف. القصيدة مليئة بالرهبة من مُحمد وسلطته، رهبة تتبدى حتى في قصائد أعدائه. وراية مُحمد المنتصرة موضوعة متكررة في شعر حسان غير أن رايات قبيلته متشابكة مع رايات النبي:

اللَّهُ أكرمنا بِنصرِ نَبِيِّهِ وبنا أقامَ دعائمَ الإسلامِ
وبنا أعزَّ نبيّهُ وكتابهُ وأعَزَّنا بالضرب والإقدامِ
ينتابنا جبريل في أبياتنا بفرائضِ الإسلام والأحكامِ(٦٤)

وعندما تقترب سيرة ابن هشام من نهايتها يستشهد الكاتب ببعض مراثي النبي لحسان بن ثابت، لكن لا شيء منها كان جديراً بتضمينه في ديوان العرب. بهذه الطريقة، حاول شِعر السيرة تصوير مُحمد. كان يُعتقد أن الشِّعر ضروري من أجل الأصالة التاريخية، فقد عمل كختم للحقيقة. الأهم من ذلك، أن الشِّعر منح السيرة حيوية ملحمية: النبي كبطل لامع، مُحارب في سبيل اللّه والسيد العطوف للمؤمنين.

مجمل القول، السيرة مزيج ثري جداً. مزيج من الطبيعي والخارق، من النثر والشِّعر، لكن السيرة تنطوي على شخصية بشرية قطعاً، رجل يحاول أن يصبح مثالاً، وقد لا ينجح دائماً، لكن كل هذا يضفي عليه المزيد من الإنسانية بسبب هذه العناصر في حياته، هذه الحوادث التي تُسجّل نقاط قوّته كما ومكامن ضعفه كإنسان.

---

(٦٤) ديوان حسان ابن ثابت، تحقيق وليد عرفات، (بيروت، دار صادر، ١٩٧٤) ١: ٣٢٥.

الفصل الرابع

مُعلّم السلوك

مُحمد في الأدب

تُعتبر نظرية وممارسة الأدب أساسية لفهم الثقافة العربية/ الإسلامية السابقة للحداثة[1]. يمكن تعريف الأدب Adab قبل كل شيء، بوصفه نهجاً في التثقف والتأدب، ويتمخض عنه الأديب، أي العالم الكيّس (الجنتلمن). وهذا الأخير هو نوع اجتماعي ذو تمظهرات عديدة، ويمكن التعرف عليه من خلال رقعة واسعة من الزمن وفي ثقافات متعددة. يفترضُ الأدب في النظرية أنه لا يمكن أن تكون هناك سعة اطلاع حقيقية أو علم واسع دون الشخصية المصقولة «المهذبة» التي تتماشى معها. كان الأديب حلية أي صالون أو مجلس أدبي، أو جمعٍ أنيس، يُطنب في الحديث بسهولة في جميع فروع المعرفة مع الحرص على النأي بنفسه عن العوام وعدوى الذوق الرديء. ينشر عِلمه الأنيق في طبقته الخاصة ولكن في كثير من

(١) في ملاحظاتي العامة على الأدب، استعرتُ الكثير من مُراجعة لي نُشرت في مُلحق التايمز الأدبي، ٣١ مارس، ٢٠٠٠. للاطلاع على مناقشة حديثة عن صعود وتطور الأدب، انظر Roger Allen, *The Arabic Literary Heritage*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998) chapter 5

الأحيان تحت رعاية الأثرياء والأقوياء الذين كانوا مولعين بإجراء المناظرات بين الأدباء البارزين. وعادةً ما كان متاعه العلمي يتكون من نسق هائل من فنون وعلوم عصره: أي شبكة العلوم الدينية، والشِّعر، وفقه اللغة، والتاريخ والنقد الأدبي إلى جانب المعرفة الوثيقة بالعلوم الطبيعية من الحساب إلى الطب وعلم الحيوان.

بحكم تعريفه، تقريباً، ناهض الأُدباء التخصص في موضوع واحد، مفضّلين بدلاً من ذلك سعة الثقافة يقول ابن قتيبة (توفي ٨٨٩) وهو من أبرز الأدباء في عصره: «من أراد أن يكون عالماً فليطلب فناً واحداً ومن أراد أن يكون أديباً فليتّسع في العلوم». وربما كان الأدب في زمن كان يُعتقد فيه أن أجزاء الكون المختلفة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بعضها ببعض هو الاستجابة العلمية والأخلاقية الملائمة التي تشدد على الترابط بين الأشياء وانسجامها وتصميمها الإلهي. كان أسلوب الأدب كما ينبغي اصطفائياً، متنوعاً، مكتنزاً بالتعليقات الجانبية. كان من المهم بالنسبة للأديب ليس فقط تثقيف المستمع أو القارئ، على نطاق واسع، ولكن أيضاً الحفاظ على اهتمامه وتجنب إشعاره بالملل الناتج عن الحذلقة والتصنّع. ومن الواضح أن الأدب لا يُشاكل الأدب بالمعنى الدقيق للكلمة، لربما كان أسعد مصطلح مُطابق اقتُرح حتى الآن هو الكلمة اليونانية الكلاسيكية Paideia، وقد تكون تجلياتها اللاحقة خلال العصر الهلنستي قد رشحت وصولاً إلى أوائل ممارسي الأدب(٢).

(٢) من أجل معالجة تذكر بالاستمرارية الدينية والأدبية في عالم البحر الأبيض المتوسط القديم انظر: Garth Fowden, "Religious Communities," in Glen Bowersock and others, eds. *Late Antiquity: A Guide to the Post Classical World.* (Cambridge Mass: Belknap Press, 1999)

وأحد المنتجات الأدبية الشائعة للأدب هو الرسالة، الرسالة الأدبية أو ربما المقالة التي كثيراً ما يهديها مؤلفها لراعٍ أو سيّدٍ ما وتكون مُكرسةً لموضوعة (تيمة) معينة. لكن الموضوعة كثيراً ما كانت مجرد ذريعة لاستعراض علم المؤلف. كان الأديب يشعر بالحرية في تناول موضوعه عبر امتداد علمه الواسع الأرجاء. من هنا جعل الأديب العالم بأسره موضوعاً له. تم اعتبار أي موضوع تقريباً، سواء أكان دينياً أو دنيوياً، مُستحقاً للنقاش الحيويّ الذي كثيراً ما كان يعارض المعتقدات السائدة. وكان الفضول لا نهاية له، وكانت ثمة متعة واضحة في عرض الحُجج وترتيبها. وكان الأدب، على سبيل المثال، هو الذي ساهم في تثبيت وتعريف العلاقة بين الحضارة العربية / الإسلامية من جهة وحضارات العالم الأخرى من جهة أخرى. على الجبهة الداخلية، كان الأدب فعالاً في إرساء معايير الجدل بين العقل والإيمان. وكانت الأعمال الأدبية، وكذلك الأخلاق والسياسة والمجتمع وعالم الطبيعة كلها موضوعات أدبية معتادة ومُتشابكة بإتقان. وكانت الرسائل الجدلية الموجهة إلى أعداء حقيقيين أو خياليين هي الأكثر حيوية على الإطلاق. مناظرات العقل والعلم والظرف هذه، التي لا يزال بعضها محفوظاً، وسّعت باستمرار آفاق ما قد يقترحه المرء كمصطلح مُطابق آخر للأدب أي الثقافة العربية/ الإسلامية الإنسانية (humanism).

وكانت المُنتقيات نتاجاً شائعاً آخر للأدب. حظيت هذه المُنتقيات بذروة ديمومتها من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر. وهذه المنتقيات، في إصداراتها الحديثة المختلفة، لا تزال تبيع جيداً في المكتبات في جميع أنحاء العالم العربي/ الإسلامي. وكانت لمعظمها عناوين مزخرفة تتكرر فيها كلمات مثل «روضة»، «قلادة»، «عيون»

و«عِقد». كانت مقدماتها تبدأ في العادة بانحناءة التقوى، إذ كان جامع المنتقيات الأدبية حريصاً على تبرير نشاطه أولاً وفق مقتضيات الدين ومن ثم يشرع في تضمين مختاراته، المقسمة عادةً إلى فصول، غالباً ما كانت بعيدة كل البعد عن التقوى. وأحد ممارسي الأدب البارزين في القرن التاسع، الجاحظ (توفي ٨٦٩) كان يشعر ببهجة خاصة حينما يعرّي زيف أسطورة «العصر الذهبي» من خلال الإشارة إلى أن السلف الصالح لم يكونوا أكثر ولا أقل ضعفاً بشرياً مما نحن عليه. وإذا كان لهم أن يكونوا بين الحين والآخر بذيئين، قليلي الحياء وعديمي الاحترام وحتى مُجدفين، فنحن أيضاً بإمكاننا أن نكون كذلك. وأصبحت هذه المنتقيات الأدبية بمثابة المرآة المرفوعة أمام الحياة وكانت العِظات والنوادر والكثير من الشِّعر والأمثال والأساطير والسرديات التاريخية، الجديّة منها والهزلية، هي مكوناتها الأساسية. من هذه المنتقيات تبرز الأعمال الأدبية المُثلى، أي الكتاب المقدس للروح العلمانية، إذ إن جامع المنتقيات في عصر ما سوف يستشهد تكراراً وبمودّة ببعض فتات من مختارات أسلافه. وهذه المنتقيات الأدبية من القرون الوسطى، باعتبارها أنصاباً تذكارية لأذواق وموضات حضارة عالمية، لا نظير لها في ثرائها وحيويتها.

وانطلاقاً من روح الأدب ورسالته التعليمية (البيداغوجية) البيّنة، ومن أسلوبه وجمهوره، كان من الطبيعي بالنسبة للأدباء وجامعي المنتقيات وكتّاب المقالات على نحو سواء أن يصوّروا مُحمداً بوصفه معلّماً أدبياً في المقام الأول وأن يشيدوا صورة له تعكس مخاوفهم وانشغالاتهم. وفي سبيل تحديد حقل معرفي لهم ضمن ميدانهم

الثقافي كان الأدباء واعين أن نشاطهم يمكن أن يُعتبر «دنيوياً» أو على الأقل «غير ديني». لذلك كانوا بحاجة، على الأقل في أيامهم المبكرة، إلى اتباع استراتيجية مزدوجة: أن يبرروا ما كانوا بصدده وأن يتوسلوا بمُحمد بوصفه أديباً مثالياً. ولعل أكثر الأمثلة وضوحاً في هذا السياق هو مقدمة ابن قتيبة (توفي ٨٨٩) لـ«عيون الأخبار» إحدى أشهر المنتقيات الأدبية المبكرة:

«فإن هذا الكتاب، وإن لم يكن في القرآن والسنّة وشرائع الدين وعلم الحلال والحرام، دالٌّ على معالي الأمور مُرشدٌ لكريم الأخلاق زاجر عن الدناءة، ناهٍ عن القبيح، باعثٌ على صواب التدبير وحسن التقدير ورفق السياسة وعِمارة الأرض. وليس الطريق إلى اللّه واحداً ولا كل الخير مُجتمعاً في تهجد الليل وسرد الصيام وعلم الحلال والحرام، بل الطرق إليه كثيرة، وأبواب الخير واسعة وصلاح الدين بصلاح الزمان، وصلاح الزمان بصلاح السلطان، وصلاح السلطان بعد توفيق اللّه بالإرشاد وحسن التبصير. وهذه عيون الأخبار نظمتها لمغفِل التأدب تبصرة ولأهل العلم تذكرة ولسائس الناس ومَسُوسهم مؤدباً وللملوك مُستراحاً (من كدِ الجد والتعب)»(٣).

---

(٣) ابن قتيبة، عيون الأخبار (القاهرة، دار الكتب، ١٩٢٥-١٩٣٠) جزء ١، الصفحة ياء، ويُعرّف معجم للمصطلحات التقنية للشريف الجرجاني (توفي ١٤١٣) الأدب بأنه «عبارة عن معرفة ما يحترز به عن جميع أنواع الخطأ» انظر الجرجاني، تعريفات،(بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٨٥)، الصفحة ١٤. من الواضح أن الأدب أصبح معيارياً في القرون الستة التي تفصل ابن قتيبة عن الجرجاني.

وبالنظر إلى الطبيعة الدنيوية للأدب بمرآته المُسلّطة إزاء الحياة، كان من المهم بالنسبة لابن قتيبة، كما كان بالنسبة للجاحظ من قبله، أن يُدافع، وسط كل الحث على الفضيلة والسلوك القويم، عن الاستشهاد من حين لآخر بالفحش والمجون في الحديث. وهذا مثال بارز عن كيفية إصرار ممارسي الأدب على حريتهم في معالجة مواضيع بعيدة كل البعد عن العالم الديني لكنها رغم ذلك تعكس تنوع الحياة بدقة وبشكل صريح. ويرسم ابن قتيبة الصورة التالية لعمله:

«وإنما مثل هذا الكتاب مثل المائدة تختلف فيها مذاقات الطعوم لاختلاف شهوات الآكلين، وإذا مر بك حديثٌ فيه إفصاح بذكر عورة أو فرج أو وصف فاحشة فلا يحملنك الخشوع أو التخاشع على أن تُصعِّر خدك، وتُعرضَ بوجهك فإن أسماء الأعضاء لا تؤثم وإنما المَأثَم في شتم الأعراض وقول الزور والكذب وأكل لحوم الناس بالغيب. قال رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلّم: «مَن تَعَزَّى بعزاء الجاهلية، فأَعِضُّوه بهَنِ أبيه ولا تَكْنوا». وقال أبو بكر الصديق لبُديل بن ورقاء حين قال للنبي صلى اللّه عليه وسلّم: إن هؤلاء لو قد مَسَّهم حَزُّ السلاح لأسلموك: «اعضض ببظرِ اللّات، أنحن نُسلمه». وقال علي بن أبي طالب صلوات اللّه عليه: «من يَطُل أيرُ أبيه ينتطق به» (التي تعني أن الرجل ذا العدد الكبير من الإخوة يزداد قوةً)»[٤].

المهم إذن هو أن الفحش أحياناً كان أمراً لا مفر منه من أجل

(٤) ابن قتيبة، عيون الأخبار. المقدمة، صفحة ٤٥.

خدمة قضية الطبيعيّة والبساطة، وأن الأدباء تجنبوا النفاق والتكلف، لكن لا ينبغي تفسيره بوصفه جوازاً لاستخدام لغة مُقذعة. إنها لعلامة على جرأة ممارسي الأدب أن حديث مُحمد المُقتبس أعلاه كان أول حديثٍ استشهد به ابن قتيبة. وفي حين أنه ربما لا ينبغي للمرء أن يمنح هذا الاقتباس المفرد الكثير من الاهتمام إلا أنه رغم ذلك يخدم في التأكيد على أن الأدب كان يهدف إلى العلانية الكلية والصدق أو ربما إلى حرية الواقعية الأدبية. في رأي هؤلاء الأدباء الأوائل، فإن التلميح إلى أن السلف الصالح كانوا نسلاً منفرداً أو كانوا فوق كل فحش في الكلام يعني منحهم مكانة لا يمتلكونها[٥]. ومن أجل التحرك بحرية في الحاضر، كان ثمة الكثير في الأدب مما ينزع القداسة عن الماضي.

ومن بين العديد من الموضوعات وتبويبات الأدب كانت الأخلاق الحميدة والسلوك القويم في المقدمة بالطبع. هنا انتقى جامعو المنتقيات الأدبية من كتلة الأحاديث المحمدية تلك الأقوال التي توضّح برنامج عملهم. هاهنا تمّت إعادة صياغة مُحمد في رداء الأديب النموذجي «الأصيل» موزعاً النصح الحكيم فيما يخص السلوك والآداب واللياقة. ما يلي هنا، وكذلك الاستشهادات اللاحقة أمثلة على أدب مُحمد المأخوذ من منتقيات متنوعة من القرن التاسع إلى القرن الحادي عشر[٦]:

---

(٥) مثال بارز على ذلك، البهجة الخبيثة التي نقل بها الجاحظ الأبيات من الشعر التي قالها عبد اللّه بن العباس وهو مَن هو في العلم والورع وخصوصاً أنه كان في حَجّة له إلى البيت الحرام. انظر رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون (بيروت: دار الجيل، ١٩٩١) جزء٢، صفحة ٩٢.

(٦) راجعتُ أربع مختارات أدبية رئيسية: «عيون الأخبار» لابن قتيبة، «الكامل»

- ساقي القوم آخرهم شراباً.
- إن من البيان لسحراً.
- إِذَا زَارَ أَحَدُكُمْ أَخَاهَ فَجَلَسَ عِنْدَهُ، فَلا يَقُومَنَّ حَتَّى يَسْتَأْذِنَهُ.
- الصاحب رُقعةٌ في قميصك فانظر بِمَ تُرقّعه.
- من لا أدب له لا عقل له.
- يُسلّم الماشي على القاعد والراكب على الراجل والصغير على الكبير.
- كثرة الضحك تميتُ القلب.
- فضل العلم خيرٌ من فضل العبادة.
- زر غباً تزدد حُباً.
- سافروا تغنموا.
- وقِّروا من تتعلمون منه ووقِّروا من تعلّمونه.
- وَإِنَّ أَبْغَضَكُمْ إِلَيَّ وَأَبْعَدَكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ القِيَامَةِ الثَّرْثَارُونَ وَالمُتَشَدِّقُونَ وَالمُتَفَيْهِقُونَ.
- لا تُظهر الشماتة لأخيك، فيرحمه الله ويبتليك.
- إذا أحبَّ أحدُكمْ صاحِبَه فلْيأْتِه في مَنزِلِه، فلْيُخبِرْه أنَّهُ يُحِبُّه للهِ.
- ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه.
- لَمِدادٌ جرت به أقلام العلماء خيرٌ من دماء الشهداء في سبيل الله.

للمبرد (توفي ٨٩٨)، «العقد الفريد» لابن عبد ربه (توفي ٩٤٠)، و«محاضرات الأدباء» للراغب الأصفهاني (توفي أوائل القرن الحادي عشر).

وعلى الرغم من أن العديد من هذه الأقوال يمكن أن توجد هنا وهناك في مجموعات الحديث فإن جامعي المنتقيات الأدبية سلّطوا الضوء عليها في مكان واحد من أجل إظهار أن مُحمداً لم يكن مُشرّعاً ونبياً فقط بل كان أيضاً مثالاً في الأخلاق الحميدة. إن تقصّي المضارعات لمثل هذه الأقوال في ثقافة الشرق الأدنى القديم لن يكون مهمة صعبة بما أن الأديب، كما ناقشنا أعلاه، ينحدر من سلسلة طويلة من الأجداد الفكريين. وهكذا، فإن خلع زي الأديب على مُحمد كان يعني أيضاً أن نلبسه زي وريث أفضل الحكمة القديمة أو الدائمة. «بُعثتُ بجوامع الكلم» كان من أقوال مُحمد التي كثر الاستشهاد بها في أعمال الأدب لتبرير الإسهاب في هذه الصورة الخاصة للنبي. كان وحيه آخر وحي إلهي لكن كلماته الخاصة أيضاً كانت نوعاً من خلاصة من أفضل الكلام البشري وأكثره أناقة. فيما أصبح أدب الحكمة في فارس القديمة واليونان معروفاً على نطاق واسع أصبح من المألوف بالنسبة للأدباء أن يقتبسوا من ذاك الأدب للإشارة إلى أن النبي صاغ الأفكار ذاتها لكن ببلاغة وإيجاز.

وثمة موضوعة بارزة أخرى في الأدب هي تواضع واعتدال المؤمن، أي الخصال التي تبرز الآن باعتبارها من سمات الأديب. يُبين مُحمد معالم الطريق في أقوال كالتالي:

- سيد القوم خادمهم.
- الحياء شُعبةٌ من الإيمان.
- فضل الإزار في النار.
- هَوِّنْ عَلَيْكَ، فَإِنِّي لَسْتُ بِمَلِكٍ، إِنَّمَا أَنَا ابْنُ امْرَأَةٍ مِنْ قُرَيْشٍ كَانَتْ تَأْكُلُ الْقَدِيدَ.

- يا أيها الناس قولوا بقولكم ولا يستهوينّكم الشيطان، أنا محمّد عبد اللّه ورسوله، ما أحبّ أن ترفعوني فوق منزلتي التي أنزلني اللّه عزّ وجل. وعن عمر أنّ رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلّم قال: لا تطروني كما أطرت النّصارى ابن مريم، إنما أنا عبد فقولوا عبد اللّه ورسوله.
- صلُّوا في مرابِضِ الغَنَمِ، ولا تُصلُّوا في أعطانِ الإبِلِ، أو مَبارِكِ الإبِلِ.
- كان النبيُّ صلَّى اللّهُ عليهِ وسلَّمَ يُدْعَى إلى خُبْزِ الشَّعِيرِ والإِهالَةِ السَّنِخَةِ فَيُجِيبُ.

مثل هذه المشاعر كانت تحمل، بالإضافة إلى المثال الشخصي، رسالة سياسية إلى حكام الإمبراطورية، الأموية أولاً ثم العباسية، الذين سرعان ما اضطلعوا بزخارف السلطة الإمبراطورية وطقوسها، وكانت تتعمد نقل صورة مناقضة للبساطة الأساسية للحاكم المسلم المثالي، كما علّمتها كلمات ومثال النبي.

وثمة موضوعة (تيمة) بارزة أخرى، بالنظر إلى التوجه العام للأدب، هي الحكمة والثقافة اللتان يشكل بلوغهما الشغل الشاغل للأديب. الاحترام الذي يكنه مُحمد لمثل هذه المؤهلات انعكس في أقوال مثل:

- خذوا الحكمة ولو من ألسنة المشركين.
- مثل ما بعثني اللّه به من الهُدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضاً فكانت منها طائفة طيبة قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، وكان منها أجادب أمسكت الماء فنفع اللّه بها الناس فشربوا منها وسقوا وزرعوا، وأصاب طائفة

منها أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ، فذلك مثل من فقه في دين اللّه ونفعه ما بعثني اللّه به فعلِم وعلّم، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا، ولم يقبل هدى اللّه الذي أرسلت به.

- لا يزال الرجلُ عالماً ما طَلب العِلم فإذا ظَنَّ أنه قد عَلِم فقد جَهل.
- ارحموا ثلاثة: عزيز قوم ذل، وغني قوم افتقر، وعالماً يتلاعب به الصبيان.
- ما اكتسب ابن آدم أفضل من عقل يهديه إلى هدى أو يرده عن ردى.
- من سئل عن علم فكتمه ألجمه اللّه يوم القيامة بلجام من نار.
- العلم خزائن ومفتاحها السؤال.
- إنما يَفْعَلُ هذا (يعني تقبيلَ اليَدِ) الأعاجِمُ بِملوكِها، وإني لَسْتُ بِمَلِكٍ، إنما أنَا رجلٌ منكم.

في هذه الأقوال تظهر المعرفة بوصفها بحثاً متصلاً ومفتوحاً اضطلع بها علماء ذوو مكانة نبيلة ورفيعة مجّدها النبي ذاته. فقد صُور العقل البشري بوصفه أعظم عطايا الإنسان، هذا العقل الذي ينقذ المرء من الموت «الروحي» أو «الأخلاقي». يتجاوز العقل البشري حدود الدين ليتواصل حتى مع حكمة «المشركين» وإلا فهو مخلدٌ في النار. ما ينبغي أن نلاحظه أيضاً هو التأكيد على الطابع الاجتماعي والعمومي للمعرفة والتحذير الضمني ضد كل معرفة أو تعليم مبهم أو محظور. الأخير في هذه السلسلة من الموضوعات الأدبية هو مسألة

الفقر والغنى. كيف عالج مُحمد هذه القضية من خلال صورته كأديب مثالي؟ الرسالة، كما تبرز في الأقوال التالية، ليست ذات وجه واحد تماماً:

- استعينوا على قضاء حوائجكم بالكتمان فإن كل ذي نعمة محسود.
- لا تَقُومُ السَّاعَةُ... حَتَّى يَكْثُرَ المَالُ، فَيَفِيضَ حَتَّى يُهِمَّ رَبَّ المَالِ مَنْ يَقْبَلُ صَدَقَتَهُ، وَحَتَّى يَعْرِضَهُ فَيَقُولَ الَّذِي يَعْرِضُهُ عَلَيْهِ: لَا أَرَبَ لِي فِيهِ.
- نِعم الشيء الهدية أمام الحاجة.
- ما قلّ وكفى خيرٌ مما كَثُر وألهى.
- إن اللّه إذا أنعم على العبدِ نعمةً أحب أن تُرى به.
- كاد الفقر أن يكون كفراً.
- فقراء المهاجرين يدخلون الجنة قبل أغنيائهم بخمسمائة سنة.
- إن للّه تعالى أقواماً يختصهم بالنِّعَم لمنافع العِباد ويُقرّها فيهم ما بذلوها فإذا منعوها نزعها منهم فحوّلها إلى غيرهم.
- إن اللّه تعالى إذا أنعم على عبد نعمةً يحب أن يرى أثر النعمة عليه ويكره البؤس والتباؤس ويُبغِض السائل المُلحِف ويُحب الحيِيَّ العفيف المتعفف.
- اللهم لا فقراً مَنسياً ولا غِنى مطغياً.

نواجه في هذه الأقوال نمطين متناقضين لأسلوب حياة المسلم. يتم الثناء على الفقر باعتباره الرابح في نهاية الأمر. لكن الثروة لا

يمكن أن تكون سوى مكافأة من اللّه، وهي وإن كانت مُرهِقة، يجب احتضانها بامتنان وحتى التحدث بنعمتها. ثمة حل توفيقي واحد، حسب المقولة الأخيرة، يبدو أنه نوع من القصد والاعتدال بين نمطي الحياة هذين(٧).

وبلاغة محمد الطبيعيّة هي التي تسند وتدعم مواضيع الأدب تلك. والذائقة الأدبية للأدب ثمنت عالياً الحِكَم التي قلّت ألفاظها وكثرت معانيها. إن أي صورة أو فكرة عميقة تزداد عمقاً عند صياغتها بإيجاز وبلا تكلف: ما قلّ ودلّ. على هذا النحو أو ما يشبهه غالباً تم تعريف البلاغة حسب الأدب. ولتوضيح موهبة مُحمد في «جوامع الكلم» غالباً ما يُشار إلى ما يلي بوصفه أمثلة على بلاغته الفطرية غير المدربة:

- يقول للأنصار: إنكم لتكثرون عند الفزع وتقلّون عند الطمع.
- الحرب خدعة.
- انصُرْ أخاكَ ظالمًا أو مَظلومًا قيلَ: يا رسولَ اللَّهِ هذا نَصرتُهُ مظلومًا فَكَيفَ أنصرُهُ إذا كانَ ظالمًا؟ قال: تحجِزُهُ وتمنعُهُ من الظُّلمِ، فذاك نصرُهُ.
- لو تكاشفتم ما تدافنتم.
- المؤمن لا يُلدغ من جحر مرتين.
- إن صاحب الدّين له سلطان على صاحبه حتى يقضيه.

---

(٧) لم تجر دراسة الفقر كمفهوم وحالة اجتماعية في التاريخ الإسلامي بشكل كاف، لكن انظر، مؤخراً، Adam Sabra, *Poverty and Charity in Medieval Islam*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2000)، التي تعالج الفترة المملوكية بشكل أساسي.

- إِيَّاكُمْ وَالْحَسَدَ، فَإِنَّ الْحَسَدَ يَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ.
- الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف.
- أشجع الناس من غلب هواه.
- من يزرع شراً يحصد ندامة.
- المجالس بالأمانات.
- أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك.

تم تداول معظم الأقوال المقتبسة هنا على نطاق واسع للغاية في الأوساط الإسلامية المثقفة عبر العصور ولا يزال من الممكن سماعها اليوم مثل أمثال مُغفلة. على هذا النحو كانت جذابة بوصفها مسلَّمات بليغة بالنسبة للأدباء الذين جمعوها أو اقتبسوها. وفي العديد من هذه المنتقيات الأدبية أو الأقوال المشابهة لمُحمد سنجد أن بداية الأبواب مكرّسة لحديث نبوي بليغ أو حكيم كما لو أنه يضع المعيار الذي يقيس كل حكمة أخرى. وفي الوقت الذي بدأت فيه ضوابط الذائقة الأدبية بالتطور إلى مدارس «للنقد» ابتداءً من القرن التاسع أصبح التمييز بين أصناف الكلام البديع علامة بارزة للنقد الأدبي. وتم البحث عن أمثلة على هذه الاستعارات في القرآن وحديث مُحمد من أجل الدفاع عن هذا النشاط الأدبي وتبريره. والعمل البارز للشاعر الشيعي الذائع الصيت الشريف الرضي (توفي ١٠١٥) وهو بعنوان «المجازات النبوية» يتمتع بأهمية خاصة في هذا النطاق، فهو عملٌ يتضمن ٣٧٥ حديثاً لمُحمد ويخصّص بضع فقرات لكل منها، ويتوخّى أن يوضّح كيف أن الخطاب النبوي يفسّر على أفضل وجه استخدام الاستعارة. هكذا:

«ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «إياكم والمُغمضاتِ من الذنوبِ»، وهذه استعارة والمراد بـ«المُغمضات» ها هنا - على ما فسّره الثقات من العلماء - الذنوب العظام يركبها الرجل وهو يعرفها، فكأنه يُغمض عينيه تعاشياً عنها وهو يبصرها، ويتناكرها اعتماداً وهو يعرفها، ومثل ذلك قول أبي النجم يصف ناقة «يُرسلها التغميضُ إن لم تُرسلِ» وذلك أن الناقة إذا غشيت الحوض الذي تذاد عنه، حملتها شدة العطش على الاقتحام عليه، فغمضت عينها، وحملت على عِصِي الذادة حتى ترده»[(٨)].

في مخرجات الأدب، كان هناك الكثير من الشِّعر تقريباً مثل النثر. وعندما بدأ أدباء القرن التاسع في البحث للمرة الأولى عن معايير الامتياز الأدبي، كان الشِّعر وليس النثر من زوّدهم بأمثلة عن أشياء مثل الاستعارات وكيف استُخدمت من قبل الشعراء استعارات كهذه، سواء للأفضل أو الأسوأ، للتأثير على الجمهور. بعبارة أخرى، القواعد الناشئة للنقد الأدبي من ابن المعتز في القرن التاسع إلى عبد القاهر الجرجاني في القرن الحادي عشر انشغلت إلى حد كبير بمعايير الامتياز الشعري. وهنا كان على الأدب أن يتعامل وجهاً لوجه مع مشكلة مُحمد والشِّعر، المُشار إليها أعلاه[(٩)]. ماذا

(٨) الشريف الرضي، المجازات النبوية، تحرير: محمد العطية وآخرون، (دمشق، الملحقية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية: ١٩٨٧) الصفحة ٢٨٧-٢٨٨.

(٩) من أجل مناقشة ذكية وشاملة لهذه القضية، انظر Wen-chin Ouyang, *Literary Criticism in Medieval Arabic-Islamic Culture*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997) chapter 2.

كانت تلك المشكلة بالضبط؟

بدءاً من القرآن ومروراً بالحديث المحمدي ثمة انتقاد مستمر للشعر والشعراء، على الأقل ظاهرياً. يصف القرآن الشعراء بأنهم متشدقون وكذّابون يصحبهم الشياطين أو الغاوون ويهيمون بلا هدف في كل وادٍ. وفي ما يختص بمحمد يعلن اللّه في الآية ٣٦: ٦٩: ﴿وما علّمناه الشِّعر وما ينبغي له إن هو إلا ذكر وقرآن مبين﴾. بالإضافة إلى ذلك، رأينا للتو كيف أن تهمة كونه شاعراً قد أنكرها اللّه بقوة نيابة عن مُحمد، وكم كان مُهماً لرسالة مُحمد وهويته الذاتية تمييز الوحي الإلهي عن الشِّعر.

وإذا ما تفحّصنا الحديث النبوي الذي جمعه مُسلم، والذي خصص بضع صفحات لهذا الموضوع، نجد أن الصورة العامة أقل وضوحاً بكثير[١٠]. يوجه مُحمد بعض الأحكام القاسية بحق الشعراء: «لئن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً حتى يريه خير له من أن يمتلئ شِعراً». وعندما ذُكر الشاعر الجاهلي امرؤ القيس الذي كان يتمتع بمكانة ملحمية على الساحة الشعرية العربية وذلك بحضور الرسول، وصفه مُحمد على النحو التالي: «ذاك رجل مذكور في الدنيا منسي في الآخرة، شريف في الدنيا خامل في الآخرة، يجيء يوم القيامة بيده لواء الشعراء يقودهم إلى النار». وقد قيل لنا إن بعض الشعراء شعروا بتوقّد الدين الجديد حولهم وانتحبوا على ما ترتب على ذلك من فقدان حرية التعبير وعن خوالج حدث أن استحوذت على مخيلتهم. هكذا يرثي شاعر خليع ومعاصر لمُحمد، كان قد اعتنق الإسلام، حبيبته السابقة كما يلي:[١١]

---

(١٠) صحيح مسلم، (بيروت، دار المعارف) ٧: ٤٨-٥٠.

(١١) أبو الفرج الأصبهاني، الأغاني (القاهرة، دار الكتب، ١٩٦٣) ٢١: ٢١١-٢١٢. الشاعر هو أبو خراش الهذلي. شاعر آخر من نفس الحقبة الزمنية،

فَلَيْسَ كعَهْدِ الدَّارِ يَا أُمَّ مَالِكٍ
وَلَكِنْ أَحَاطَتْ بِالرِّقَابِ السَّلَاسِلُ
وَعَادَ الفَتَى كَالكَهْلِ لَيْسَ بِقَائِلٍ
سِوَى الحقِّ شَيْئًا فَاسْتَرَاحَ العَوَاذِلُ

لكن الكثير من تلك الشدّة المُعادية للشِّعر تمّ تلطيفها بأحاديث معاكسة تشير إلى موقف أكثر تسامحاً. وهكذا بعد أن استمع إلى قصائد أمية بن أبي الصلت، قال مُحمد، كما يُقال، عن هذا الشاعر الجاهلي: «أسلم لسانه وكفر قلبه»، نجده أيضاً يستشهد ببيتٍ من شاعر جاهلي عظيم آخر، لبيد، «ألا كل شيء ما خلا اللّه باطل» ويعلن «أنه أصدق بيت قالته العرب». ومما يعقد القضية أن مُحمداً، كما رأينا أعلاه لدى مناقشة السيرة، استبقى شعراءه الخاصين الذين كان يدعوهم أحياناً للرد شعرياً على ذم المسلمين في الشعر أو لرثاء شهداء المسلمين. لكن ازدراءه للشِّعر مؤكد من خلال الأمثلة في السيرة حيث يصحح له أبو بكر عند خطأه في استشهاد لبيتٍ من قصيدة ثم يقتبس من القرآن أن اللّه لم يعلّمه الشِّعر وأن الشِّعر لا يليق به[١٢].

وكان الأدب هو الذي مهّد الطَريق نحو رد الاعتبار بالكامل للشِّعر في الثقافة العربية/ الإسلامية. كان الشِّعر بكل بساطة هو خبز وملح

الحطيئة (توفي حوالي ٦٦٢) كان غامضاً بالقدر ذاته في مشاعره تجاه الدين الجديد. يقول في بيت مشهور إنه أطاع النبي أنه كان صادقاً، لكن لماذا يتوجب عليه أن يطيع خليفته أبا بكر؟ ومن ثم هل يتوجب عليه طاعة ابن أبي بكر؟ السخرية ملموسة، انظر ديوان الحطيئة (بيروت، دار صادر، ١٩٨١)، الصفحة ١٤٣، الأسطر ٢-٣.

(١٢) انظر، على سبيل المثال، ابن هشام، السيرة ٤: ١٣٢، والأغاني ٢٢: ٣٠٣.

الأدب. وفي حلقات الأدب ذاعت مقولة «الشِّعر ديوان العرب» على نطاق واسع مرسخة الشِّعر بوصفه الذاكرة التاريخية للعرب وسجلاً لإنجازاتهم. إنه لتوكيد جريء على مكانة للشِّعر تضارع في أزليتها مكانة القرآن نفسه. وفي الواقع، لا يزال يمكن للمرء أن يسمع بعض الأدباء المسلمين اليوم يعلنون إيمانهم بأن الشِّعر يأتي في المرتبة الثانية بعد القرآن بوصفه منجماً للحكمة. وفي أدب القرن الثامن وحتى القرن الثاني عشر جرت مُعالجة مختلف العبارات المُعادية بجِدّة للشِّعر في القرآن والحديث، بدءاً من الناقد أبي زيد القرشي (توفي أواخر القرن التاسع م.):

«ولم يزل النبي صلى اللّه عليه وسلّم يعجبه الشِّعر ويمدح به، فيثيبُ عليه ويقول: هو ديوان العرب، وفي مصداق ذلك ما حدثنا به سُنيد بن محمد الأزدي، عن ابن الأعرابي، عن مالك بن أنس، عن هشام بن عروة، عن أبيه، قال رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلّم: إن من الشِّعر لحكمة وإنَّ من البيان لسِحرا»(١٣).

يؤكد أبو زيد والنقاد اللاحقون أن كل من يطمح إلى معرفة حقيقية بالقرآن والحديث يحتاج إلى الشِّعر القديم كدليل للاستخدام اللغوي. لقد جادلوا أن الكثير من لغة القرآن كانت لتبقى مُبهمة بدون الشِّعر. أما فيما يتعلق بالانتقادات القرآنية على الشِّعر، فإن ناقداً مثل ابن رشيق (توفي ١٠٦٤) يتعامل معها كما يلي:

---

(١٣) أبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب (بيروت، دار بيروت، ١٩٨٤) الصفحة ٣٠.

ولعل بعض الكتاب المنتصرين للنثر، الطاعنين على الشعر، يحتج بأن القرآن كلام اللّه تعالى منثور، وأن النبي صلى اللّه عليه وسلّم غير شاعر؛ لقول اللّه تعالى: ﴿وما علّمناه الشعر، وما ينبغي له﴾. ويرى أنه قد أبلغ في الحجة، وبلغ في الحاجة، والذي عليه في ذلك أكثر مما له؛ لأن اللّه تعالى إنما بعث رسوله أمّياً غير شاعر إلى قوم يعلمون منه حقيقة ذلك، حين استوت الفصاحة، واشتهرت البلاغة؛ آية للنبوة، وحجة على الخلق، وإعجازاً للمتعاطين، وجعله منثوراً ليكون أظهر برهاناً لفضله على الشعر الذي من عادة صاحبه أن يكون قادراً على ما يحبه من الكلام، وتحدى جميع الناس من شاعر وغيره بعمل مثله فأعجزهم ذلك، . . . فكما أن القرآن أعجز الشعراء وليس بشعر كذلك أعجز الخطباء وليس بخطبة. . . وإعجازه الشعراء أشد برهاناً. ألا ترى كيف نسبوا النبي (صلعم) إلى الشعر لما غُلبوا وتبيّن عجزهم؟ فقالوا هو شاعر لما في قلوبهم من هيبة الشعر وفخامته. . . والمنثور ليس كذلك فمن هنا قال اللّه تبارك وتعالى ﴿وما علّمناه الشعر، وما ينبغي له﴾ لتقوم عليكم الحجة. . . أما احتجاج من لا يفهم وجه الكلام بقوله تعالى ﴿والشعراء يتبعهم الغاوون﴾. . . فهو غلط وسوء تأوّل لأن المقصودين بهذا النص شعراءُ المشركين الذين تناولوا رسول اللّه بالهجاء ومسّوه بالأذى فأما من سواهم من المؤمنين فغير داخل في شيءٍ من ذلك. . . (١٤).

(١٤) ابن رشيق، العمدة في محاسن الشّعر وآدابه ونقده، تحقيق: م. م. عبد الحميد (القاهرة، مصطفى البابي، ١٩٣٤)، الجزء ١، الصفحات ٨-١٨.

كان الأدب معنياً بالدفاع عن الشِّعر ضد أعدائه، وهم بعض الدوائر المُحافظة التي كانت أكثر إعجاباً بالضوابط الحرفية للقرآن منها من تفسيراته الليبرالية في الأدب. كان الأمر مختلفاً تماماً بالنسبة للأدب في أن يمنح الشِّعر الذي يمدح مُحمد قيمة أدبية عالية. والمنتقيات العظيمة المبكرة من الشِّعر مثل المفَضّليات للمفضل الضبي (توفي ٧٩٤) والأصمعيات للأصمعي (توفي ٨٢٨) لم تحتوِ على أي قصيدة مستوحاة من مُحمد أو حتى من المُثُل الإسلامية. كانت هذه المنتقيات في جوهرها وثنية، ما قبل إسلامية وحتى ملحمية على الرغم من أنها جُمعت بعد مائة وخمسين عاماً أو أكثر من وفاة النبي. ما سبب هذا الإهمال لدى النُقّاد للشِّعر الذي يمدح مُحمداً أو وحيه؟ قد يكمن أحد التلميحات في الحكم النقدي المبكر، الذي أشرتُ إليه أعلاه، من أن الكثير من هذا الشِّعر مُفتعل ومُلفّق لإرضاء النفوس الورعة. وثمة تلميح آخر قد يكون أكثر كشفاً عن الذائقة النقدية المبكرة. هنا، على سبيل المثال، حكم الناقد الشهير الأصمعي:

«طريقُ الشِّعر إذا أدخلته في باب الخير لانَ، ألا ترى أن حسان بن ثابت كان علا في الجاهلية والإسلام، فلما دخل شِعره في باب الخير - من مراثي النبي صلى الله عليه وسلّم وحمزة وجعفر رضوان الله عليهما وغيرهم - لانَ شِعره، وطريق الشِّعر هو طريق شِعر الفحول، مثل امرئ القيس

جرى مزج مقطعين وحُذفت بعض الكلمات. الطبري (توفي ٩٢٣)، وهو مُفسر القرآن العظيم، قد قدم بالفعل وجهة النظر القائلة بأن شعراء المشركين فقط هم المعنيون في الآيات القرآنية المتعلقة بالشعراء والشياطين، انظر تفسير (بولاق، المطبعة الأميرية، ١٩٠٥)، ١٩ : ٨٧-٨٠.

وزهير والنابغة من صفات الديار والرَّحل والهجاء والمديح والتشبيب بالنساء وصفة الخُمر والخيل والحروب والافتخار»[١٥].

ليس ثمة شك في أن مثل هذه الآراء لم تمر بدون ملاحظة أو من غير اعتراض ما في الحلقات المفرطة في التقوى، بما أنها صورت الشِّعر، بجرأة تقريباً، كأفضل ما يكون عند احتفائه تحديداً بتلك «الفضائل» الأقل قبولاً لأخلاقيات القرآن والحديث. ومع ذلك، إذا جرى فهمُ القرآن على أنه يهاجم الشِّعر بالكامل، فإن الأدب لم يترك لقرائه أدنى شك في أن الشِّعر كان إنجازاً ثقافياً عربياً أساسياً. لكن كانت ثمة حاجة إلى التوصل إلى تسوية من نوع ما. واتخذت هذه التسوية شكل الأقوال المنسوبة إلى مُحمد في أيامه الأخيرة، تلك الأقوال التي تشير إلى أنه إذا كان للشِّعر أثر أخلاقي فإنه لن يُحدث أي ضرر: «لا بأس بالشعر لمن أراد انتصافاً من ظلم واستغناء من فقر، وشكراً على إحسان»[١٦]. وإن كان للشعراء الآخرين شياطين تلهمهم أو تتبعهم، فإن الشعراء المسلمين مثل حسان، وفقاً لمُحمد، قد أيّدتهم الروح القدس[١٧].

بسبب هذا التعايش الهش بين وجهتي النظر المتناقضتين هاتين

---

(١٥) مُقتبس في المرزباني، الموشح (القاهرة، جمعية نشر الكتب، ١٩٢٤)، الصفحة ٦٢. انظر أيضاً الجواب الذي يُعزى إلى شاعر الرسول حسان عند سؤاله عن عدم كتابته المرثيات للنبي: «لأني أستقل كل شيء يجيني فيه» ابن أبي عون، الأجوبة المسكتة، تحقيق: مي أحمد يوسف (برلين، Klaus Schwarz، ١٩٨٨). الصفحة ٢٥.

(١٦) الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء (بيروت، دار مكتبة الحياة) ١: ٧٩.

(١٧) أبو الفرج الأصبهاني، الأغاني، ٤: ١٤٥.

حول وظيفة الشِّعر، كان هذا مُعتركاً ثقافياً لم تحرز فيه «أذواق» القرآن ومُحمد نصراً واضحاً. الشِّعر، سواء كان بذيئاً أو فاحشاً أو متبجحاً أو داعراً صريحاً أصبح هنا ليبقى. وما من قصيدة لاحقة في مديح مُحمد أحرزت في دوائر الأدب شهرة قصيدة «بانت سُعاد»(١٨) على الإطلاق. ومع ذلك، يمكن للمرء أن يتحدث عن صور معينة لمُحمد في الشِّعر الإسلامي المبكر، صُوَرٍ جرى تفصيلها في الشِّعر الصوفي أو الزُّهدي في الأزمنة اللاحقة. دعونا ننتقل أولاً إلى صور مُحمد في الشِّعر الأموي(١٩).

تقليدياً كان الشاعرَ الكبير جرير (توفي ٧٣٢) هو من يُوصف عادة بأنه الأكثر تقوى بين أقرانه، هذا على الرغم من مدحه المُغالى فيه لبعض الحكّام الأمويين وكذلك تشهيره الفاحش بأنداده. في مديحه لوريث العرش، يصفه جرير بأنه تم التنبؤ به في الكتب المقدسة، وهو شرف كان يُستبقى عادةً لمُحمد. يتباهى جرير بـ«رسول اللّه» كما لو كان بطلاً قبلياً من الأسلاف، أو كأنه ريشة أخرى في قبعة جرير القبلية. فهو يمدح الحجّاج، الحاكم الأموي العظيم للشرق، ويشيد به، من بين جملة من أمور أخرى، لأنه أعاد إلى «بيت اللّه»، بعد حرب أهلية شرسة، «عهد نبيِّه». ويهاجم المسيحيين، فيتَّهمهم بعبادة

---

(١٨) يمكن استثناء القصيدة المسماة نهج البردة للبوصيري (توفي ١٢٩٦) من أجل مناقشتها لاحقاً. ثمة مناقشة كاملة ومتعمقة لقصيدة بانت سعاد لكعب بن زهير في Suzanne Pinckney Stetkevych, *The Poetics of Islamic Legitimacy*, chapter 2.

(١٩) انظر مقالةً ذات صلة بهذا الموضوع S. S. Agha and T. Khalidi, "Poetry and Identity in the Umayyad Age," *Al-Abhath* 50/51 (2002-2003): esp. 108-11.

الصليب والافتراء على مُحمد وجبريل وميكائيل، متخرصاً على منافسه الشعري الكبير الفرزدق (توفي ٧٢٨) داعياً الناس أن يرجموه إذا دخل المدينة، وأن يُبعدوه عن قبر النبي[٢٠].

إذا ما استبقينا هذه الصور في الاعتبار، لا يسع المرء مغالبة الشعور أن الغالبية العظمى من القصائد التي تشير إلى مُحمد في الشِّعر الأموي روتينية، مُتكلفة، محدودة النطاق وضحلة في شحنتها العاطفية. ومُحمد فيها شخصية بلاغية أكثر منه شخصية مصيرية. ومن عمر بن أبي ربيعة (توفي ٧١١) شاعر الحب والنزوة باعتراف الجميع، لكنه مُهم بسبب قربه من عصر مُحمد، يأتي نوعان من أصناف البديع. أولاً لا يمكن أن يكون ثمة تفاخر أعلى من التفاخر بالنبي، وثانياً النبيُّ بوصفه موضوعاً لليمين «والذي بعث النبي مُحمداً بالنور والإسلام دين القيم»[٢١].

أما الفرزدق، وهو شاعر أكثر انسجاماً مع سياسات عصره من عمر بن أبي ربيعة شاعر الحب الثمِل، فهو لم يكن رغم ذلك أكثر خصوبة في الابتكار الشِّعري فيما يتعلق بمُحمد. ثمة في البداية، التباهي القبلي المألوف بمُحمد «ومنا نبي اللّه يتلو كتابه»، لكن أحياناً وبالنفس ذاته ثمة تفاخر بأبطال الجاهلية أو المآثر العسكرية. سيتفاخر الشاعر أحياناً بتفريق أعدائه «بِهِ ضَرَبَ اللّهُ الذين تحزبوا ببدر». صورة أخرى

---

(٢٠) انظر على التوالي، ديوان جرير تحقيق تاج الدين شلق (بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٣). ص ٥١، ١. ٢٥؛ ص ٧٣، ١١. ٣٠-٣١؛ ص ٩٥، ١١. ٨٧-٨٨؛ ص ٢٠٦، ١. ٣٨؛ ص ٤٩٧، ١. ١٩؛ ص ٤٨١، ١. ٧.

(٢١) نظر ديوان عمر بن أبي ربيعة (بيروت، دار صادر) الصفحات ١١٧، ٣٢٣، ٣٦٦.

هي امتياز مُحمد باعتباره معياراً أخلاقياً «إلى خير أهل الأرض أُماً وخيرهم... أباً وأخاً إلا النبي»، أو أخرى «خُلفاء قد تركوا فرائضهم فينا وسنة طيبي الذكر» والتي تُوجه عادةً إلى الخليفة أو أمير من السلالة الملكية. وقد يُمدح الأمير لاتباعه «تبعوا رسولهم بسنته» أو من أجل «أمين اللّه يصدعُ حين يقضي... بدين مُحمد» أو نبيل يُشاد به لأن أحد أسلافه كان أحد الصحابة المقربين لمُحمد «خليل مُحمد وإمام حقٍّ... ورابعُ خيرِ من وطئ الترابَ». لكن المديح يمكن أن يتحول أحياناً إلى مبالغة باعثة على الغثيان وهزلية كما في «لو لم يُبشِر به عيسى وبَيَّنهُ... كُنتَ النبي الذي يدعو إلى النورِ» أو «ولو كان بعدَ المصطفى من عباده... نبيٌّ لهم منهم لأمر العزائمِ... لكنتَ الذي يختاره اللّه بعده»[٢٢].

وهكذا فإن المجموع الإجمالي لخمسة أو ستة من الأوصاف النمطية لمُحمد قد راجت بين الشعراء الأمويين، وهم شعراء حكم عليهم النقّاد القدامى والمحدثون بأنهم بين الأكثر موهبة وإبداعية في تاريخ الأدب العربي. لا يوجد قصيدة أموية كُرّست لمُحمد، ولا شِعر يحتفي بحياته أو رسالته، ولا شِعرٌ ملحمي يتغنى بمآثره العسكرية. وحتى الخوارج، المتمردون الدينيون المشهورون في تلك الفترة،

---

(٢٢) انظر ديوان الفرزدق (بيروت، دار بيروت، ١٩٨٠) ١:١٥٩، ١. ١١ و ١:٢٩٧، ١١. ١٢-١٣ (ومنا نبي اللـه)، ٢:٣١٢، ١١. ١١-١٢، و٢:٣٥٣، ١. ١١ (سيوف بدر)؛ ٢: ٩، ١. ٧، ٢: ٨٩، ١. ٦، و ١: ٣٤٨، ١. ٢ (خلفاء قد تركوا فرائضهم)، ١: ٢٦٦، ١. ٢ و ١:٢٨٦، ١. ٣ (تبعوا رسولهم سنته)؛ ١:٦٥، ١. ٢ و ١:٨٢، ١. ٨ (خليل مُحمد وإمام حق)؛ ١:٢١٤، ١. ٤ و ٢:٢٨٢، ١١. ١ -٢ (لو لم يُبشّر به عيسى).

والذين كان من بينهم بعض الشعراء المتميزين، كانوا صامتين بشكل غريب فيما يتعلق بمُحمد. فاللّه هو من دعاهم إلى حياة الشهادة، وليس نبيه مُحمد، الذي بالكاد يُذكر في شِعرهم.

هذه ليست نهاية ملاحظاتي حول الشِّعر. فقد أظهرت عصور أخرى حساسيات شِعرية مختلفة. لكن من الواضح أن ثمة حاجة إلى كلمة أو كلمتين على سبيل الختام لهذا القسم. هل يمكن أن يكون هذا الصمت عن مآثر مُحمد ناجماً حصرياً عن الذائقة الشِّعرية للعصر أي أن الفضيلة تُفسد الشِّعر كما يقول الأصمعي؟ لماذا يُنظر إلى مُحمد إلى حد كبير على أنه مثال بعيد بدلاً من كونه شخصية تاريخية حميمة؟ هل من الممكن أن البنية الأساسية لحياة مُحمد، بعد قرن أو أكثر من وفاته، لم تكن قد شكلت بعد متناً أدبياً مُلهماً بشكل كاف لشِعر من النوع الأكثر حيوية وإبداعية؟ لا توجد إجابات واضحة على أي من هذه الأسئلة. يجب على المرء أن يثبت ببساطة أن الشِّعر الأموي على الرغم من احتوائه على معلومات تاريخية قيّمة للغاية عن مجتمع وسياسات عصره، فإنه بالكاد احتوى على أي معلومات يمكن أن تُسلّط الضوء على سيرة مُحمد. ونبي الإسلام أشبه بالتمثال، مُجمّداً في الزمان والمكان، مثالٌ ناءٍ. وعدا عن انتصاره في بدر، ثمة عدد قليل جداً من الإشارات المهمة إلى نقاط التحول الرئيسية في حياته، إلى سُنَنِهِ، أو إلى الدراما العالية لإنجازاته. أن يجرؤ الشعراء الأمويون على تمجيد الخلفاء على أنهم في المرتبة الثانية بعد مُحمد في الفضيلة أو حتى متساوون معه يشير إلى أنهم كانوا يصورون شخصية بطولية في الأساس بدلاً من شخصية مؤسس نبوي.

يقال إنه عندما سمع الفقيه الشهير عبد اللّه بن عمر (توفي ٦٩٣) الشطر التالي من قصيدة: «متى تأتِهِ تعشو إلى ضوء ناره... تجد خيرَ نارٍ عندها خيرُ مُوقِد» فقال: ذاك رسول اللّه! إعجاباً بالبيت، يعني أن مثل هذا المدح لا يستحقّه إلا رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم[٢٣]. يبدو الأمر كما لو أن فقهاء الدين الجديد خلال عصره الأول كانوا يبحثون سدى عن مديح مُحمد بين الشعراء. على أي حال، يجب اعتبار صور النبي في الشِّعر الأموي من بين الصور المبكّرة التي تمّ تطويرها داخل المجتمع الإسلامي.

---

(٢٣) ابن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين وآخرون (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة، ١٩٤٠) ٥ : ٢٧١.

الفصل الخامس

نور العالم
مُحمد في السِّيَر الشيعية

استُحدثت السِّيَر الشيعية لمُحمد من خلال حس ومزاج وتفسير معين للإسلام، يمكن أن نسمّيه بوجه عام شيعياً لتمييزه عن الحس والمزاج والتفسير السنّي. ومهما تعقّدت الأسباب التي تجذب الأديان عموماً إلى الشقاق، في حالة الإسلام كان ثمة عنصر مهم أدى إلى بروز جناحيه الرئيسيين السنّي والشيعي، وهو الخلاف حول الأهمية التاريخية لوقائع مُعينة في حياة مُحمد وخلفائه الأوائل. في الواقع وحتى يومنا هذا، تُشكل الاختلافات بين تصورات الفريقين عن علي وولديه مثالاً عما سمّاه أحد الكتّاب المعاصرين «ثبات واستمرار الذاكرة بل ومخاطرها»[١].

من هذا الخلاف نشأ خلاف آخر بشأن دور الزعامة السياسية في المجتمع الإسلامي ووظيفتها. وإذا ما اضطر المرء أن يقترح تمييزاً سريعاً وجاهزاً بين هذين الموقفين من الزعامة، قد يجادل المرء بأنه

(١) Stefan Collini, *English Pasts* (Oxford: Oxford University Press, 1999) p. 56.

في حين كان الموقف السنّي يؤكد على وحدة (جماعة) المجتمع باعتبارها أعلى قيمة سياسية، أكدت الصيغة الشيعية على نزاهة الحاكم باعتبارها الضامن الوحيد للحكم الرشيد(٢). وهو الأمر الذي يشكل أساس نظرية الإمامة عند الشيعة لكن ليس هذا المكان المناسب لمناقشة مطولة لنشأة وتطور الصدع الكبير في الإسلام، ودعونا نكتفي بتأكيد أن مركز الحساسية الشيعية كان التفاني واسع النطاق لعلّي، ابن عم مُحمد وصهره، تلك الحساسية التي تعمقت أكثر بالموت المأساوي للعديد من أحفاده. ووجد هذا التفاني تعبيره الأول في شعر التفجع الذي تحوّل التفاني من خلاله إلى ما يشبه العبادة(٣). سوف أعود إلى هذا الشّعر لاحقاً، لكن دعنا نبدأ برسم تخطيطي للمكونات الأساسية للسيرة الشيعية.

بلا شك كانت إحدى النقاط المركزية لانطلاق التراث السيري الشيعي هي الآية القرآنية ٣٣: ٣٣ -ثمة آيات أخرى- التي كانت على مر العصور بمثابة الأساس اللاهوتي للمزاج الشيعي: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾. والسياق القرآني، على الأقل حسب بعض

(٢) هذا التمييز وارد إلى حد من خلال اسم الجناحين. كلمة «شيعة» تعني «حزب» أو «الأتباع». الشيعة، تشير إلى أتباع أو اشياع عليّ. السُّنة تعني الممارسة المعيارية. والسُّنة هم من يؤكدون على الممارسة المعيارية لمُحمد وأمّته. بحلول أواخر القرن التاسع وصل كلا الجناحين إلى مرحلة بنيوية واحدة في تطورهما.

(٣) يؤكد المؤرخ المشهور ابن خلدون (توفي ١٤٠٦) أن التشيع بدأ بـ«الغلوّ» بعليّ و«الاستماتة» بالثأر لموت الحسين، انظر: تاريخ ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨١، ٥: ٣٦٤- ٣٦٩.

التفسيرات، هو خطاب إلى زوجات الرسول. لكن عبارة «أهل البيت» جرى تأويلها في الفكر الشيعي المبكر على أنها تعني عائلة مُحمد مباشرة، وخاصة ابنته فاطمة وزوجها عليّ وابنيهما الحسن والحسين ونسلهما المباشر. وتم تفسير هذه الآية أيضاً أن هذه العائلة كانت معصومة إلهياً نتيجة رغبةٍ إلهيّة في «تطهيرهم» بالكامل. تم رسم هالة شبه إلهية بسرعة حول مختلف شخصيات هذه «العائلة المقدسة» وهي العبارة الأقرب في معناها إلى «أهل البيت» تبعاً للعاطفة الشيعية. لكن الهالة شبه الإلهية غالباً ما تتطلب المشاركة في الخلود إذا ما كان عليها أن تفيد كمبدأ كوني ووعي تاريخي. وهذا التحول من التفاني الفردي والشخصي إلى التبرير الكوني/التاريخي تم تفعيله من خلال نظرية «النور المحمدي» [نور مُحمد] الذي يعود في الأصل إلى قراءة رمزية للآية القرآنية ٢٤ : ٣٥، والسياق هنا عبارة عن استعارة قرآنية مطوّلة لنور الله. وتبلور هذا المفهوم في القرن العاشر لدى المؤرخ الشيعي الشهير المسعودي (توفي ٩٥٦):

«وذُكر عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب أن اللّه تعالى حين شاء تقدير الخليقة وذرء البرية وإبداع المبدعات نصب الخلق في صور كالهباء قبل دحو الأرض ورفع السماء، وهو في انفراد ملكوته وتوحد جبروته فأساح نوراً من نوره وقبساً من ضيائه فسطع ثم اجتمع النور في وسط تلك الصور الخفية فوافق ذلك صورة نبينا مُحمد صلعم فقال اللّه - عز وجل من قائل - أنت المختار المنتخب، وعندك مستودع نوري وكنوز هدايتي، من أجلك أسطح البطحاء وأمرج الماء وأرفع السماء وأجعل الثواب والعذاب والجنة والنار وأنصب أهل

بيتك للهداية وأوتيهم من مكنون علمي ما لا يخفى عليهم دقيق ولا يغيب عنهم خفي، وأجعلهم حُجَّتي على بريَّتي والمنتهين على قدرتي ووحدانيَّتي. ثم أخذ سبحانه الشهادة بالربوبية والإخلاص بالوحدانية، فبعد أخذ ما أخذ من ذلك، شاب ببصائر الخلق انتخاب مُحمد وآله وأراهم أن الهداية معه والنور له والإمامة في أهله تقديماً وقرن بتوحيده نبوة مُحمد صلعم، فشهرت في السماء قبل مبعثه في الأرض... ثم انتقل النور إلى عزائزنا ولمع مع أئمَّتنا، فنحن أنوار السماء وأنوار الأرض، فينا النجاة ومنا مكنون العلم، وبمهدينا تنقطع الحجج خاتم الأئمة ومنقذ الأمة وغاية النور»(٤).

هاهنا، بإيجاز، تاريخ إلهي للعالم أراق اللّه بحسبه، أي بحسب هذا التاريخ، نوره الأزلي على مُحمد ونسله جاعلاً منهم علة الخليقة وخلاصها في آن معاً. ويورد المؤرخ الشيعي هذا التقرير مباشرة من عليّ دون الرجوع إلى سلسلة الرواة أي الإسناد. وهكذا كان المطلوب أن يُفهم كعقيدة ما بعد تاريخية بقدر فهمه كخبرٍ تاريخي. إنه يمهد الطريق لسلالة أزلية تمتد عبر مسار التاريخ البشري وينبغي فهم حياة مُحمد من خلاله. بالنظر إلى هذا النسب الإلهي للنور كان من غير الوارد إطلاقاً بالنسبة للتراث السيري الشيعي الاعتراف بأي شائبة

---

(٤) المسعودي، مروج الذهب، تحقيق شارل بلا (بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٦٦-١٩٧٩) الفقرات ٤٣-٤٦. من أجلَ دراسة أكمل لهذه وغيرها من قصص الخلق لدى المسعودي انظر عملي *Islamic Historiography* (Albany: SUNY Press, 1975) pp. 56-60.

أخلاقية، ليس فقط في ماضي عائلة مُحمد وحاضرها ومستقبلها، ولكن لدى جميع الأنبياء السابقين أيضاً[٥]. وتبعاً لذلك، كان لسير مُحمد المكتوبة من قبل الشيعة حتى القرن العاشر على أبعد تقدير وعيها التاريخي الخاص، ومعاييرها الخاصة للتفسيرات السيرية ومواقع الذاكرة الخاصة بها. والغموض الذي رأيناه أعلاه بين الآباء السُّنة المؤسِّسين للسيرة فيما يتعلق بقضايا مثل إيمان مُحمد ومعتقداته قبل رسالته أو «زلاته» لا وجود لها في السير الشيعية أو تم إنكارها بازدراء، فمُحمد وأسلافه وذريته جميعهم طاهرون تبعاً للضرورة اللاهوتية.

سأقوم الآن بتركيز النقاش من خلال الانتقال إلى سيرتين لمُحمد تردان في التواريخ العامة لمؤرخين شيعيين بارزين هما اليعقوبي (توفي حوالي ٨٩٧) والمسعودي. كلاهما من المصادر التاريخية المحورية للإسلام المبكر، والمكان الأبرز الذي يمكن أن نلمح فيه تشيّعهما هو روايتهما لحياة مُحمد. في أيام اليعقوبي، كان أحد جناحي الشيعة البارزين، الذي سُمّي لاحقاً بالشيعة الإمامية أو الاثني عشرية، على وشك التبلور. علّقت الإمامية الشيعية ولاءها وخلاصها تدريجياً على اثني عشر إماماً أو مرشدين معينين إلهياً: عليّ وابناه الحسن والحسين، وتسعة من الأئمة الآخرين مما يجعل مجموعهم اثني عشر. كلا المؤرخَّين كان من الشيعة الإمامية وكلاهما كان يتمتع باستراتيجيات مُحكمة للتفسير. رغم أنه لا ينبغي لنا أن نبالغ في الفصل بين السُّنّة والشيعة في ذاك الزمن المبكر فالعديد من أصحاب الفكر والنظر كانوا ذوي ميول فكرية انتقائية.

(٥) كان لبعض المتصوفة المسلمين، ليس من الشيعة بالضرورة، وجهات نظر مماثلة فيما يتعلق بطبيعة مُحمد النقية.

يتخذ اليعقوبي من الإمام السادس في السلالة الاثني عشرية، جعفر الصادق (توفي ٧٦٥)، مرجعية له فيما يتعلق بالوقائع الأساسية في حياة مُحمد، وعلى سبيل المثال، زواج والديه، تاريخ ميلاده، وفاة والده، وتاريخ أول وحي وهلم جرا. ومن الجدير بالذكر أن كتّاب السيرة الآخرين قدّموا تواريخ متضاربة للعديد من هذه الأحداث البارزة. لكن اليعقوبي لا يتسامح مع أي غموض في مثل هذه الأمور: كيف يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك إن كانت القصة قد أوجزت من قبل اللّه؟ لذلك عندما يقوم اليعقوبي برواية حياة جد مُحمد وعمه وأبيه نرى طبيعتهم المعصومة ونقاء معتقدهم بوضوح كامل. وعلى سبيل المثال، كان جده عبد المطلب، وهو موحِّد دون أدنى شك، بل استبق القرآن في بعض الشرائع والأنظمة التي أسسها:

«رفَضَ عبادة الأصنام ووحَّد اللّه، عز وجل، ووفى بالنذر وسنَّ سنناً نزل القرآن بأكثرها، وجاءت السُّنة من رسول اللّه بها... فكانت قريش تقول: عبد المطلب إبراهيم الثاني»[٦].

وتمتع كل نسله بالشرف والحظوة والمجد، فقد كان يصلي من أجل المطر، فتستجاب صلواته. وفي النهاية أعلنه مُحمد شخصية مبجلة في يوم النشور:

«وروي عن رسول اللّه أنه قال: إن اللّه يبعث جدي عبد المطلب أمة واحدة في هيئة الأنبياء وزي الملوك»[٧].

---

(٦) تاريخ اليعقوبي (بيروت، دار صادر، ١٩٦٠) ٢: ١٠-١١.
(٧) تاريخ اليعقوبي، ٢: ١٤.

ولا يوجد أي تلميح هنا فيما يتعلق بحالة الغموض المحيطة بمصير عبد المطلب النهائي والذي نجده في سير الآباء المؤسِّسين أو في الحديث السُّني. وحين يتناول اليعقوبي شخصية الرجل المركزية الأخرى في العائلة، أي عم مُحمد أبو طالب، فإن أولى مزاياه حظوته الدنيوية:

«عن عليّ بن أبي طالب: أبي ساد فقيراً، وما ساد فقير قبله»(٨).

أما فاطمة زوجة أبي طالب، ووالدة عليّ، والتي لا نسمع عنها من الآباء المؤسِّسين إلا النزر اليسير، فقد صُورت كمسلمة فاضلة ربَّت اليتيم مُحمداً وكانت أماً بديلة له(٩). وفي سيرة اليعقوبي، فإن أبا طالب نفسه أكثر وعياً بكثير لمزايا دين مُحمد مما هو في تقاليد سيرية أخرى. لماذا لم يتم الإعلان عن هذا الوعي؟ ربما تجدر الإشارة إلى أن عدة تفسيرات قد قُدمت في السير غير الشيعية لرفض أبي طالب اعتناق دين ابن أخيه. الجواب في سيرة اليعقوبي لا لبس فيه: يعترف أبو طالب بنداء النبوة المحمدي منذ البداية لكنه يتمنى أن تبقى هذه الحقيقة مخفية بسبب عداء الكفار. ولتبديد كافة الشكوك فيما يتعلق بمصير أبي طالب النهائي يقتبس اليعقوبي حديثاً عن مُحمد أن أربعة أشخاص سيُنقذون من النار تبعاً لوعد من اللّه:

---

(٨) المصدر السابق.

(٩) ثمة العديد من الأخبار في المصادر الشيعية تُمجّد فاطمة. انظر على سبيل المثال: كتاب «الكافي في الأصول والفروع» من تأليف محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق محمد جعفر شمس الدين (بيروت، دار التعارف، ١٩٩٨)، ١: ٥٢٥-٥٢٦. مُحمد يعدها بأنها وحدها من بين جميع البشر سوف تُبعث بكامل ملابسها بينما يُبعث الآخرون عُراة، مُبرزاً عفّتها وفضيلتها.

«إن اللّه، عز وجل، وعدني في أربعة: في أبي وأمي وعمي وأخ كان لي في الجاهلية»(١٠).

ودور عليّ فيَ السيرة المحمدّية دورٌ محوري كما هو متوقع. ومما لا جدال فيه أنه أول من آمن من الرجال. وهو مُختار إلهياً وموكل بحماية النبي ليلة هجرته إلى المدينة. وزواجه من فاطمة، بنت مُحمد، مُقدر من اللّه. وفي الحملات العسكرية (المغازي) الأضواء مُسلطة على بطولة عليّ وثباته، فهو يدرأ الخطر عن مُحمد مراراً في المعارك الحاسمة مثل أُحد، حُنين وخيبر. وفي حُنين، فقط عليّ مع تسعة هاشميين آخرين وقفوا بثبات في حين فر جميع المسلمين الآخرين من الميدان. وهذا الحادث الأخير يُقصد به أن يُدثر بالمجد كلاً من عليّ وأحفاد أبي طالب (الطالبيين)(١١). وهكذا فإن العائلة المقدسة في قلب الدراما العسكرية كما كانت في قلب الرسالة الإلهية ذاتها.

أخيراً، وعند وفاة مُحمد، سُمع صوت يجهر بالرسالة التالية:

«السلام ورحمة اللّه وبركاته عليكم أهل البيت، إنه حميد مجيد، إنما يريد اللّه ليذهب عنكم الرجس، أهل البيت، ويطهركم تطهيراً، كل نفس ذائقة الموت، وإنما تُوفّون أجوركم يوم القيامة، فمن زُحزح عن النار وأُدخل الجنة فقد

---

(١٠) تاريخ اليعقوبي، ٢: ٣٥. قارن رواية سنية نموذجية عن مصير أبو طالب لدى ابن حزم في كتاب الفصل، الجزء ٤، صفحة ٥٤ (القاهرة، ١٨٩٩-١٩٠٢) حيث أبو طالب في أعلى مراتب الجحيم. بالكاد يلامس حذاؤه طبقة رقيقة من اللهب.

(١١) قد يكون أبطال العائلة العشرة نسخة شيعية من الحديث السنّي المعروف عن صحابة مُحمد العشرة الذين وعدهم بالجنة في حادثة معروفة بـ«العشرة المُبشرين بالجنة».

فاز، وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور، لَتُبلَوُن في أموالكم وأنفسكم، ولتَسمعُنّ من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيراً، وأن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور، إن في اللّه خلفاً من كل هالك وعزاء من كل مصيبة، عظم اللّه أجوركم، والسلام ورحمة اللّه. فقيل لجعفر بن محمد: من كنتم ترونه؟ فقال: جبريل!»[١٢].

وهذا استنباطٌ نحو مستقبلٍ من تجارب ومحن آل مُحمد وما كان مُقدراً لهم أن يعانوه على أيدي المؤمنين وغير المؤمنين على حد سواء. وحيوات الأسى هذه عنصر محوري في كل التأريخ الشيعي لمُحمد وأحفاده وبالطبع في كل الحساسية الشيعية، وهي تستحضر في هذه الحالة قصيدة فرجيل الروماني: «ثمة دموع في طبيعة الأشياء» (Sunt lacrimae rerum). فمن منظور شيعي، السيرة مسكونة بشبح الدموع الآتية، وقراءة السيرة بفهم حقيقي هو التفجع على نكران واستهانة المسلمين الآخرين من غير الشيعة بذرية مُحمد. ها هو الشاعر الشيعي دِعبل الخُزاعي (توفي ٨٦٠) يتفجع على مقتل الحُسين (توفي ٦٨٠):

رأس ابن بنت مُحمد ووصيه
يا للرجالِ، على قناة يُرفعُ
والمسلمون بمنظرٍ ومسمعٍ
لا جازعٌ من ذا ولا مُتخشعُ[١٣]

---

(١٢) تاريخ اليعقوبي، ٢: ١١٤.

(١٣) ديوان دعبل الخزاعي، تحقيق عبد صاحب الدجيلي (النجف، ١٩٦٢) ص ٢٢٥. انظر أيضاً السطور التي تعبّر عن نفس المشاعر في الديوان

أما واقعة غدير خُم، وهي محطة على الطريق من مكة إلى المدينة، فهي حيوية بالنسبة لقضية الشيعة على المستويين السياسي والديني. في غدير خُم، قيل إن مُحمداً فيما كان يشق طريقه عائداً إلى المدينة بعد انتهاء حجة الوداع قد جهر علناً بتفويض سلطته إلى عليّ. وسُجلت الحادثة على النحو التالي لدى اليعقوبي:

«وخرج ليلاً منصرفاً إلى المدينة، فصار إلى موضع بالقرب من الجحفة يقال له: غدير خم، لثماني عشرة ليلة خلت من ذي الحجة، وقام خطيباً وأخذ بيد علي بن أبي طالب فقال: ألستُ أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: بلى يا رسول الله! قال: فمَن كنتُ مولاه، فعليٌّ مولاه، اللهم والِ مَن والاه وعادِ مَن عاداه»(١٤).

ويضيف الرسول: «أيها الناس إني فَرَطُكُم وأنتم وارديّ على الحوض، وإني سائلكم، حين تردون عليّ، عن الثقلين فانظروا كيف تخلفوني فيهما. وقالوا: وما الثقلان يا رسول الله؟ قال: الثقل الأكبر كتاب الله سببٌ طرفه بيد الله وطرفٌ بأيديكم، فاستمسكوا به ولا تضلوا، ولا تبدّلوا، وعترتي أهل بيتي».

وقد أُريق الكثير من الحبر (والدم) على هذه الحادثة في التأريخ

ص ١٩٦. حيث يوبخ الشاعر المسلمين باعتبارهم «أمة بائسة» لسوء مكافأتهم للنبي لقاء وحيه، من خلال التصرف مثل الذئاب بين الأغنام تجاه عائلته. مصطلح «الوصي» شائع جداً في الأعمال الشيعية وغير الشيعية كنعتٍ لعليّ. انظر على سبيل المثال، الكامل للمبرد، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، (القاهرة، دار نهضة مصر، بدون تاريخ) ٣: ٢٠٤.

(١٤) تاريخ اليعقوبي، ٢: ١١٢.

الإسلامي والجدالات الداخلية عند العلماء. هل كان مُحمد يعني بهذا التصريح تفويضاً جلياً للسلطة السياسية إلى عليّ (الرؤية الشيعية) أم أن ذلك كان مجرد تعبير عن تعظيمه ومودّته له (الرؤية السُّنية)؟ تجدر الإشارة إلى أن الآباء المؤسِّسين لم يقولوا كلمة واحدة عن هذه الحادثة على الرغم من أنها كانت معروفة على نطاق واسع في عصرهم. ويلمّح كاتب الرسائل الشهير الجاحظ (توفي ٨٦٨)، وهو معادٍ ثابت للشيعة، إلى هذه الحادثة ويجادل تقريباً على هذا النحو: «لِمَ ينقل ناقل واحد أن علياً احتج بذلك في موقف ولا ذكره في مجلس، ولا قام به خطيباً، ولا أدلى به واثقاً، ولا همس به إلى موافق، ولا احتج به على مُخالف»[١٥]. لكنّي لربما أرسم الخط بحدة بين تفسيري غدير خُم. وهكذا نجد أن عالم الحديث السُّني العظيم ابن حنبل (توفي ٨٥٥)، وهو ليس ممن يقال عنه إنه كان صديقاً للشيعة، يُدرج رغم ذلك الحادثة في مُسنَدِه، ولكن دون تعليق، كما يفعل بعض السُّنة أصحاب الحديث من التقليديين الآخرين. ولكن فيما يتعلق بالآباء المؤسِّسين، فإن تجاهلهم للحادثة برمّتها قد ينبع، من بين أمور أخرى، من اعتقادهم أنها كانت بلا مضمون أو من رغبتهم في تجنب إثارة المشاعر الطائفية.

لننتقل الآن إلى المؤرخ الشهير الآخر المسعودي في معالجته حياة الرسول في عملَيه التاريخيَّين الباقيين[١٦]. لقد استعرضنا أعلاه

(١٥) رسائل الجاحظ، ٤: ٢٦.

(١٦) نال المسعودي من اهتمام الدراسات الحديثة أكثر بكثير مما ناله اليعقوبي، مع دراستين كاملتين مخصصتين لتاريخه: طريف الخالدي، *Islamic Historiography: The Histories of Mas'udi* و Ahmad Shboul, *Al-Mas'udi and His World* (London: Ithaca Press, 1979)

المسعودي وروايته عن الخلق و«نور مُحمد». وبالنظر إلى هذه الرواية حول نشأة وتطور الجنس البشري، كان من الضروري أولاً وقبل كل شيء إعادة ترتيب تاريخ النبوة بأكمله من أجل إثبات العلاقة بين مُحمد وعليّ. فإذا إن كان عليّ وريث مُحمد ووصيه من خلال إعلان صريح أي «نص» فإن هذه المقولة سيتم تعزيزها إلى حد كبير إذا ما أمكن إثبات أن كل الأنبياء السابقين كان لديهم مُفوضوهم المعينون صراحة. كان هذا الاهتمام بتاريخ النبوة، الشائع بين المؤرخين السُّنة، حاداً ومُتأججاً وأكثر لاهوتية في التأريخ الشيعي من كل الفِرَق الإسلامية الأخرى.

كان المسعودي أحد أوائل المؤرخين الشيعة ممن أعاروا انتباهاً مستمراً لهذه التجلي المزدوج، نبي/وصيّ، للظاهرة النبوية، وهو يخبرنا أن هذا التفسير للتاريخ النبوي كان في الواقع مثار خلاف بين المسلمين:

«وهذا موضع تنازع بين الناس من أهل الملة ممن قال بالنص وغيرهم من أصحاب الاختيار، والقائلون بالنص هم أهل الإمامة من شيعة عليّ بن أبي طالب والطاهرين من ولده، يزعمون أن اللّه -عز وجل- لم يُخلِ عصراً من الأعصار من قائم للّه بحق، إما أنبياء وإما أوصياء، منصوص على أسمائهم وأعيانهم من اللّه ورسوله»(١٧).

عبر العصور كان الأنبياء مُظلَّلين بالأوصياء الذين رافقوا بمرور الوقت كبار الأنبياء باعتبارهم أصدق مفسرين لدعوتهم في حين كانوا

(١٧) المسعودي، مروج الذهب، الفقرة ٥٩.

يعملون في أوقات أخرى بوصفهم مرشدين إلهيين (أئمة) يضمنون اهتمام الله المستمر بخلقه وعطفه عليهم[١٨].

والمثال الرئيسي للدور التفسيري الذي لعبه هؤلاء «الأوصياء» هو العلاقة بين موسى وهارون، أو بين يسوع وبطرس، حيث يعمل هارون وبطرس كأصدق دليلين لدعوة النبي. المثال الأخير والأكثر وضوحاً تجسد في العلاقة بين مُحمد وعليّ. المثال الرئيسي عن الدور الثاني لهؤلاء الأوصياء هو سلسلة الأئمة الصادر من مُحمد عبر خط عليّ وابنة الرسول، فاطمة. ويضيء «نور مُحمد» باستمرار جباه هذا الموكب من الأنبياء، والأوصياء والأئمة.

هذا التاريخ الديني للعالم واحد حيث الحقيقة الإلهية متاحة ولكن حيث لا تكون أبعادها الكاملة مرئية على الدوام. لكن مع اقتراب زمن مُحمد، يصبح التدبير الإلهي أكثر وضوحاً. وفي شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، والتي قُدر لها أن تكون موطن الوحي الأخير، الوعي الديني أكثر حدة من أي مكان آخر على وجه الأرض، إذ يمكن ملاحظة تسارع في عملية الوحي بوساطة الأنبياء في حين كانت الخطة الإلهية تتكشف نحو جلائها الأخير. وبطبيعة الحال، العديد من أنبياء اللحظات الأخيرة هم من العرب فهم ينتظرون مجيء مُحمد للثناء عليه.

لكن عندما نتناول معالجة المسعودي السيرية لمُحمد نجد أنه يمكن النظر إلى شكلها وطريقة عرضها بوصفها أقرب إلى أسلوب الكتالوج منها إلى سرد أدبي صقيل. الوقائع العارية لولادة الرسول، رسالته،

---

(١٨) وهذا، عندما يحزن آدم لسقوطه يعزيه الله بالأخبار عن صدور ضوء «مُحمد» سيكون خاتم الأنبياء، لكن ذريته، الأئمة، سيملؤون العالم بدعوتهم ويقودونه إلى خلاصه. انظر مروج الذهب للمسعودي، الفقرة ٥٥.

فتوحاته وما إلى ذلك مرتبة ترتيباً زمنياً دون مزيد من التفصيل على الرغم من أن التواريخ التي يقبلها هي دائماً التي «وجدنا عليه آل محمد عليهم السلام وشيعتهم»[١٩]. بعد ذلك يخبرنا مباشرة، أنه اختار عن قصد تقديم قصة مُحمد بشكل مُجمل لجعلها سهلة الاستخدام للعلماء والطلاب. لم يكن هذا شكلاً غير مألوف بالنسبة لكتّاب سيرة مُحمد الآخرين قبل وبعد زمن المسعودي.

لكن من الواضح أن القضية اللاهوتية الأكثر أهمية في مسيرة مُحمد هي علاقته مع عليّ. تعقَّب عليّ محمداً كما لم يفعل أي صحابي آخر. إن أسئلة مثل «عصمة» عليّ، أي إن كان مُشركاً قبل اعتناقه الإسلام أو أنه تبع مُحمداً في كل مراحل تطوره الديني هي القضايا البارزة في السيرة. ثم هل كان عليّ هو أول مسلم، وكم كان عمره عندما تحوّل إلى الإسلام؟ هذه أسئلة يبدو أن لها دلالات لاهوتية أعمق في ما يختص بدعوة مُحمد نفسها. وجهات النظر الشيعية فقط هي التي تُعطى المصداقية. كان عليّ معصوماً قطعاً وبالتأكيد كان أول مسلم، وحتماً كان فتى فطناً أكثر منه طفلاً ساذجاً عند اعتناقه الإسلام، كما يرد في العديد من السير السُّنية.

ويجب أن نضيف هنا أن تشيّع المسعودي لم يكن تشيعاً ضيق الأفق أو تقليدي[٢٠]. لقد شرع في تصوير نظام عالمي حيث كان تطور عائلة معينة فيه (الأئمة العلويون) إلى مكانة متلقّي الوحي الإلهي ضرورياً، بل في الواقع مكوناً عقلانياً. فاللّه ليس مجرد خالقٍ قاضٍ بل مرشداً لهذا الكون الأمر الذي كان بالنسبة للمسعودي أمراً بديهياً. والوحي

(١٩) مروج الذهب للمسعودي، الفقرة ١٤٨١.

(٢٠) في هذا القسم اعتمد على عملي *Islamic Historiography*، ص ١٤٥-١٤٦.

المُحمدي أكمل الوحي الإلهي بالمعنى النبوي لكنه قدم الإرشاد الإلهي بطريقة نبوية. لم يستطع الجنس البشري، المحتاج دائماً إلى الإرشاد السياسي والديني، تغيير طبيعته حتى بعد مجيء مُحمد، خاتم النبوة، إذ إن جانباً مهماً من جوانب عدالة اللّه هو حاجة البشرية الدائمة إلى حاكم عادل أو دليل، وافتقاد مثل هذا الحاكم أو المرشد هو إشارة إلى بداية الفوضى الاجتماعية والاضطراب السياسي.

على العموم، لم يدخل العلماء الشيعة حقل السيرة النبوية بشكل شائع وموسّع، مفضلين تركيز جهدهم السيري على عليّ وذريته[٢١]. لكن كانت ثمة استثناءات قليلة بارزة. أحدها كان المفسّر الشيعي الشهير الطبرسي (توفي ١١٥٤) الذي كان عمله «إعلام الورى بأعلام الهدى» مُكرساً بشكل رئيسي لسِيَر الأئمة الشيعة الاثني عشر بدءاً من السيرة المحمدية. وهذه سيرة تحوي، في ظاهرها، عدداً كبيراً من المواد السيرية المشتركة مع عمل الآباء المؤسّسين. لكن إذا قرأنا بعناية سيرة مُحمد على النحو الذي تُروى فيه هنا نجد أنها ليست كاملة ولا وافية بل تتطلّع باستمرار إلى قصة عليّ وذريته التي، على نحو باطني أو معرفي، تكمل أو تفي أو توضح دعوة مُحمد.

وفي سياق شرح المصطلحين "esoteric" «باطني» و"gnostic" «معرفي» دعونا نستحضر مرة أخرى مقطع «نور مُحمد» المذكور

(٢١) انظر التعليقات الثاقبة حول هذا الموضوع في Maher Jarrar, "Sirat Ahl al-Kisa'" مصدر شيعي مبكر حول هذا الموضوع في Harald Motzki, ed., *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources* (Leiden: Brill, 2000) pp. 98-153.

أعلاه(٢٢). هذا النور الذي سكبه اللّه منذ بدء الخليقة على مُحمد وذريته رآه علماء الشيعة في القرن التاسع - أو ربما أبكر - نور معرفة خاصة ممنوحة من اللّه، يمكن لذرية الرسول «الأئمة العلويين» من جرائها أن يكونوا مُرشدين مُلهَمين إلهياً للمجتمع. وبالنسبة لكاتب السيرة الشيعي، كان من المهم أن يُبرز أن هذه السلالة من الأئمة المختارين إلهياً قد جرت الإشارة إليهم في الكتب المقدسة أو الوحي. بعبارة أخرى، كان من الضروري للأئمة أن يُعاد إدراجهم في التاريخ النبوي بقوة كما مُحمد نفسه. وفي مقطع نموذجي، يُترجم اقتباس بالعبرية يُعزى إلى «موسى في التوراة» كما يلي:

«إسماعيل قبلتُ [المتكلم هو اللّه] صلاته، وباركتُ فيه وأنميتُه وكثّرتُ عدده بولد له اسمه مُحمد يكون اثنين وتسعين في الحساب، سأخرج اثني عشر إماماً ملكاً من نسله، وأعطيه قوماً كثير العدد»(٢٣).

جرى نقل هذه المعرفة الخاصة بالخفاء، فهي معرفة ثرية وفوق طبيعية تدعّم الرسالة النبوية، جاعلة من الأئمة سادة كل علوم الخلق، بما في ذلك كل الرؤى السابقة وكل لغات العالم(٢٤). يترتب على

(٢٢) أنا مقتنع بحجج Karen King في عملها *What Is Gnosticism?* بأن الغنوصية يجب النظر إليها باعتبارها منهجاً للتفسير وليس باعتبارها جماعة دينية «مهرطقة» ذات حدود واضحة المعالم، ومن هنا جاءت علامة g الصغيرة في استخدامي لها.

(٢٣) الطبرسي، إعلام الورى بأعلام الهدى، تحقيق علي أكبر الغفاري، (بيروت، مؤسسة الأعلمي، ٢٠٠٤) ص ٢٧.

(٢٤) ادعاءات غير عادية تتعلق بمعرفة الأئمة أُطلقت في مصنفات الحديث الشيعية

ذلك أن ثمة وجهَين للرسالة المحمدية، أحدهما ظاهري والآخر باطني «مقصور على فئة معينة». الوجه الأول هو الرسالة في ظاهرها أو بُعدها الحرفي[٢٥]. لكن الرسول علّم أيضاً رسالة أكثر سرية أو باطنية، لا يمكن الوصول إليها سوى الخاصة من خلال الاتصال بمزوديها أي أئمة الشيعة. وقد تم تسليم هذه المعرفة الفوق طبيعية من النبي إلى عليّ عندما كان مُحمد على فراش موته:

«فلما كان من الغد حجب الناس عنه وثقل في مرضه، وكان عليّ لا يفارقه إلا لضرورة، فقام في بعض شؤونه، فأفاق إفاقة فافتقد علياً فقال: ادعوا لي أخي وصاحبي، وعاوده الضعف، فقالت عائشة: ادعُوا أبا بكر فدُعي فدخل فلما نظر إليه أعرض عنه بوجهه، فقام أبو بكر فقال: ادعُوا لي أخي وصاحبي فقالت حفصة: ادعُوا له عمر، فدُعي فلما حضر رآه النبي فأعرض عنه بوجهه فانصرف ثم قال: ادعُوا لي أخي وصاحبي، فقالت أمُّ سلمة: ادعُوا له علياً فإنه لا يريد غيره، فدُعي أمير المؤمنين فلما دنا منه آوى إليه فأكبّ عليه فناجاه رسول اللّه صلعم طويلاً ثم قام فجلس ناحية حتى أغفى رسول اللّه صلعم ثم خرج فقال له الناس: يا أبا الحسن، ما الذي أوعز إليك؟ فقال: علّمني رسول اللّه ألف باب من العلم فتح لي كل باب ألف باب وأوصاني بما أنا قائم به إن شاء اللّه»[٢٦].

للقرن العاشر، انظر على سبيل المثال، الكافي في الأصول للكليني، ورد في الحاشية رقم ٩، ص ١٢٥ أعلاه.

(٢٥) أحد التسميات الشيعية الشائعة للسُّنة كان «العامة» أي العوام، عامة الناس.

(٢٦) الطبرسي، إعلام الورى، ص ١٤٨.

هذا المشهد يمهد الطريق لنقل الوصية من النبي إلى عليّ ونسله. لكننا لسنا بحاجة إلى انتظار مشهد فراش الموت لكشف هذه الآصرة المؤلفة إلهياً بين النبي ووصيه، الوريث والوصي على الرسالة. خلال سيرة الطبرسي برمّتها يتمتع عليّ بمكانة كلية لا يتنازعها شيء. نراه إلى جوار النبي في كل حدث كبير في حياته. حتى عندما هاجر النبي من مكة إلى المدينة التي تتفق أغلب الروايات أنه قام بها مع أبي بكر واثنين آخرين من الصحابة، فإن الحدث يُروى بطريقة أن مُحمداً ينتظر خارج المدينة لمدة خمسة عشر يوماً حتى يتمكن عليّ من الانضمام إليه من أجل الدخول الاحتفالي إلى المدينة:

«وبقي رسول اللّه خمسة عشر يوماً فجاء أبو بكر فقال: يا رسول اللّه تدخل المدينة فإن القوم متشوفون إلى نزولك عليهم فقال: لا أريم من هذا المكان حتى يوافي أخي عليّ عليه السلام وكان رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلّم قد بعث إليه أن أحمل العيال وأقدم فقال أبو بكر: ما أحسب علياً يوافي، قال: بلى ما أسرعه إن شاء اللّه، فبقي خمسة عشر يوماً فوافى عليٌّ عليه السلام بعياله»(٢٧).

وحين تم بناء مسجد المدينة، رتب النبي قطع أرض له وللصحابة حوله بحيث يمكنهم بناء غرفهم وحيث يمكن لأبوابهم أن تتاخم المسجد، لكن إرادة اللّه كانت غير ذلك:

«فنزل عليه جبريل عليه السلام وقال: يا مُحمد إن اللّه يأمرك أن تأمر كل من كان بابه إلى المسجد يسده، ولا يكون لأحد

(٢٧) الطبرسي، إعلام الورى، ص ٨٣.

باب إلى المسجد إلا لك ولعليّ ويحلُّ لعليّ فيه ما يحلُّ لك، فغضب أصحابه وغضب حمزة وقال: أنا عمه يأمر بسد بابي ويترك باب ابن أخي وهو أصغر مني، فجاءه فقال: يا عم لا تغضبن من سد بابك وترك باب عليّ، فواللّه ما أمرت أنا بذلك، ولكن اللّه أمر بسدّ أبوابكم وترك باب علي»[٢٨].

وصورة عليّ هذه بوصفه «باباً» للمعرفة والرياضات الروحية الدينية الحقيقية تردد صدى حديث شيعي معروف لمُحمد: «أنا مدينة العلم وعلّي بابها». صورة «حارس الباب» هذه تمنح علياً موقع السلطة المطلقة في كل الأمور الإسلامية: هو حرفياً المفتاح لفهم رسالة مُحمد.

وفي التناسق مع الدور «الغنوصي» المنوط بعليّ ونسله، يحدث ما قد يصفه المرء بأنه إعادة ترتيب لبروز الشخصيات الرئيسية في السيرة. قامات شامخة مثل أبي بكر وعمر وعائشة تراجعوا إلى الخلف، وأصبحوا إما أشخاصاً ثانويين لا يتمتعون بأهمية كبيرة أو شخصيات يكتنف دوافعها وأفعالها وأقوالها الغموض وقدر غير قليل من سوء النية. ولتقدير المدى الكامل لإعادة الترتيب الشيعي هذه للأدوار، يمكن للمرء أن يتذكر أنه في سيرة سنّية مؤثرة مثل سيرة البلاذري مثلاً، كان أبو بكر وعمر في كل مكان، ينصحان ويدعمان ويتبعان النبي بإخلاص. عندما يبلغ البلاذري نهاية سيرته، يستنسخ حكم مُحمد على هاتين الشخصيتين: ١- «أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتْ رَسولَ اللّهِ صَلَّى اللَّهُ عليه

(٢٨) الطبرسي، إعلام الورى، ص ٨٧. سيرةٌ سنّية مشهورة من عصر متأخر، في روايتها للحادثة ذاتها، تزعم أن الباب الوحيد الذي تُرك مفتوحاً هو باب أبي بكر. انظر الذهبي (توفي ١٣٤٨)، السيرة، ص ٣٨٢.

وَسَلَّمَ شيئًا، فأمَرَهَا أَنْ تَرْجِعَ إِلَيْهِ، فَقالَتْ: يا رَسولَ اللّهِ، أَرَأَيْتَ إنْ جِئْتُ فَلَمْ أَجِدْكَ؟ قالَ أَبِي: كَأَنَّهَا تَعْنِي المَوْتَ، قالَ: فإنْ لَمْ تَجِدِينِي فَأْتي أَبَا بَكْرٍ» ٢- «إنّي لا أدري ما قَدْرُ بقائي فيكُم فاقتَدوا باللَّذَينِ مِن بعدي وأشارَ إلى أبي بَكرٍ وعمرَ»(٢٩).

والمزيد من الأحاديث السنّية لمَحمد حددت أبا بكر بوضوح بأنه خليفة النبي كما في الرواية التالية لعائشة بينما كان محمد على فراش الموت:

«ادْعِي أبا بكْرٍ أباكِ، وأخاكِ، حتى أكْتُبَ كِتابًا، فإنّي أخافُ أنْ يتَمَنَّى مُتَمَنٌّ، ويقولُ قائِلٌ: أنا أوْلَى، ويأبَى اللّهُ والمؤمِنونَ إلّا أبا بكْرٍ»(٣٠).

من جهة أخرى، يظهر العداء ضد هاتين الشخصيتين في سير الشيعة، غالباً، ليزداد مع مرور الزمن ما بين المسعودي والطبرسي. أبو بكر وعُمر ليسا فقط مليئين بالغيرة من عليّ لكن يجري إبرازهما ليكونا شاهدين على تفويض السلطة في غدير خُم ولينكثا بولاء اليمين لعليّ عندما توفي النبي. وثمة تلميحات قوية إلى خيانتهما أو على الأقل نفاقهما في هذا الصدد:

«وكان ممّن أطنب في تهنئته بذلك المقام عمر بن الخطاب وقال فيما قال: بخ بخ لك يا عليّ، أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة»(٣١).

---

(٢٩) البلاذري، أنساب، ١: ٥٤٠.
(٣٠) البلاذري، أنساب، ١: ٥٤١.
(٣١) الطبرسي، إعلام الورى، ص ١٤٥-١٤٦.

وفي السير الشيعية وبّخ الرسول في أيامه الأخيرة عائشة بنت أبي بكر وحفصة بنت عُمر وكلتاهما أصبحتا زوجتين بارزتين لمُحمد في التراث السنّي، وقارنهما بالنساء اللواتي حاولن إغواء يوسف في القرآن:

«واستمر المرض به فيه أياماً، وثقل فجاء بلال عند صلاة الصبح ورسول اللّه مغمور بالمرض فنادى الصلاة رحمكم اللّه، فقال: يصلي بالناس بعضهم، فقالت عائشة: مروا أبا بكر ليصلي بالناس وقالت حفصة، مروا عمر، فقال (ص): اكففن فإنكن صويحبات يوسف»[٣٢].

في الرواية الشيعية عن هذه الأحداث الحاسمة ثمة ما يمكن وصفه بأنه جو من المؤامرة بهدف الإقصاء المتعمد لعليّ عن الخلافة رغم التفويض الواضح الصادر عن النبي وبالتالي إعادة سرد القصة كما لو كانت تهدف إلى إلقاء الشك على دوافع أولئك الذين أنكروا حق عليّ في الحكم أو حاولوا إحباط خلافته. لكن، هذا الأمر جرى سرده بعناية في سيرة الطبرسي، والتورية أكثر شيوعاً من الإدانة الصريحة. وهكذا فإن حادثة مثل الإفك، حيث تم الطعن في فضيلة عائشة لتبرّأ لاحقاً بواسطة الوحي، وحيث نصح عليٌّ حسب السرد السنّي النبي بأن يطلّقها، تم تجاوزها بصمت شبه تام من قبل الطبرسي. بعبارة أخرى،

(٣٢) الطبرسي، إعلام الورى، ص ١٤٧. في السيرة الشيعية، كانت أم سلمة المفضلة بين زوجات الرسول. قد ينبع هذا التفضيل من التقرير الذي يزعم أنها رفضت عروض الزواج من أبي بكر وعمر قبل القبول بمُحمد. ورد أيضاً أنها كانت مصدر غيرة لعائشة وحفصة. انظر ابن سعد، الطبقات، ٨: ٨٦-٩٦.

كان ثمة حد للمدى الذي يمكن للسير الشيعية أن تعيد من خلالها رسم صور الشخصيات المركزية في حياة مُحمد، وهذا الحد هو اللوم الصريح للشخصيات الموقرة التي كانت تحيط بمُحمد. نعم، يمكن للمرء أن يخفّض منزلتهم فيسحبهم نزولاً درجةً أو درجتين أو ثلاث على سلّم التقدير بينما يُرقّي عائلة مُحمد المباشرة، أي، ابنته فاطمة مثلاً وهي الشخصية البعيدة نوعاً ما في السير السنّية وبالطبع عليّ وذريته(٣٣). سيلجأ كاتب السيرة الشيعي إجمالاً إلى الإشارة والتورية في هذا الصدد في محاولة لكسب الجدال التاريخي لكن مع الحرص على عدم تأجيج المشاعر الطائفية. في هذه الصدد لم يكن العالِم الشيعي مختلفاً جداً في الاستراتيجية عن شخص مثل المؤرخ العظيم الطبري (توفي ٩٢٣) الذي يخبر قراءه في العديد من المناسبات أنه امتنع عن سرد التفاصيل الكاملة لأحداث معينة مثيرة للجدل في بداية الإسلام بسبب من طبيعتها «البغيضة»(٣٤). كانت السيرة ساحة معركة،

---

(٣٣) الإعلان التالي ظهر في اليومية اللبنانية «السفير» ٢ شباط، ٢٠٠٤، ص ١): بمناسبة معركة كربلاء واستشهاد الحسين، قال النبي «ترك قتل الحسين حرارة في قلب المؤمنين لن تبرد أبداً». كان الحسين قد استشهد في كربلاء عام ٦٨٠ . بعد خمسين سنة من وفاة جده الرسول. من أجل تطور صورة فاطمة، انظر: Verena Klemm, "Image Formation of an Islamic Legend: Fatima the Daughter of the Prophet Muhammad," in Sebastian Gunther, ed., *Ideas, Images and Methods of Portrayal: Insights into Classical Arabic Literature and Islam* (Leiden: Brill, 2005).

(٣٤) من أجل مزيد من التفاصيل، انظر عملي *Arabic Historical Thought*، ص ٨١ وخصوصاً "The Battle of the Camel" in Angelika Neuwirth and Andreas Pflitsch eds., *Crisis and Memory in Islamic Societies* (see n. 5, p. 321).

لكن للمعركة قواعدها، وكان من الواجب نشر أسلحتها بحذر، فقد كانت الكلفة المحتملة لإثارة النزاعات الطائفية باهظة. وبالنظر إلى الرعب الذي غلب على أفئدة وعقول العلماء، السنّة والشيعة، خوفاً من شبح الحرب الأهلية (الفتنة)، كان من المهم حيث أمكن تجنب الآراء الاستفزازية، وصياغة وجهة النظر حول السيرة بحذر وفطنة.

وضروب التشيع المختلفة أنتجت قدراً كبيراً من الشِّعر في قرونها الأربعة أو الخمسة الأولى، لكن الأبحاث العلمية الحديثة لم تكرس اهتماماً متصلاً بهذا الشعر بوصفه مصدراً تاريخياً وسيرياً أو لاهوتياً[٣٥]. حاولتُ هنا أن أقوم بمسح لعدد قليل من الشعراء الشيعة لأستوفي الصور الشيعية المختلفة لمُحمد المُصورة أعلاه. يتراوح الشعراء من حوالي القرن السابع إلى القرن الثالث عشر تقريباً وعلى رغم أنهم لا يستنفذون بأي حال المجموعة الشعرية فإنهم لطالما تمتعوا بتقدير عالٍ من قبل نقّاد الأدب العربي/الإسلامي. إنه إلى حد بعيد شِعر عاطفي مُبجِّلٌ لمُحمد كشخصية مُضيئة مررت إرثها إلى سلالة من الأحفاد مُضيئة بنفس القدر، وهو بذلك مُفارق تماماً في الوجدان عن الشِّعر، الذي فحصناه أعلاه، والذي يحتفي به بوصفه بطلاً عربياً مجيداً.

إن كان الشِّعر المنسوب إليه أصيلاً، فإن أبا الأسود الدؤلي (توفي

(٣٥) استثناء واحد ملحوظ هو مقالة ولفرد ماديلونغ "The Hashimiyyat of al-Kumayt and Hashimi Shi'ism," *Studia Islamica* 70 (1989). لأسباب تتعلق بالمساحة، تجاهلتُ الشُعر الذي يمكن العثور عليه في السير الشيعية، وهو موضوع ذو أهمية تاريخية كبيرة.

٦٨٨) سيكون بشكل واضح أحد أوائل الشعراء الذين أعلنوا حب عليّ وعائلته كأساس للإيمان والخلاص:

أحِبُّ مُحمد حُباً شديداً وعباساً وحمزةَ والوصِيَّا
أحبهم لحب اللّه حتى أجيءَ إذا بُعثتُ على هَويَّا
هوىً أُعطيتُه منذ استدارت رحى الإسلام لم يَعدِل سَوِيّا
يقول الأرذلون بنو قُشير: طوال الدهر ما تنسى عليّا
بنو عمِّ النبي وأقربَوهُ أحَبُّ الناسِ كُلهم إليّا
فإن يك حُبهُم رشداً أُصبهُ وليسَ بمخطئٍ إن كان غيّا[٣٦]

إن كانت أصيلة، فإن هذه الأبيات، بينما تتغنى بعليّ، يبدو أنها تشمل أيضاً في دائرة حب الشاعر حباً أوسع لأعمام مُحمد. هذا ليس غير مألوف بالنسبة لبعض المشاعر الشيعية المبكرة، على الرغم من أنه لا يمكن للمرء استخدام هذه المشاعر للدفاع عن أصالة الأبيات. والجدير بالملاحظة هنا هو المعتقد الشيعي الشائع من أن حُب آل البيت شرط للخلاص.

وقصائد كُثيّر عزة (توفي ٧٢٣) أكثر أصالة إلى حد بعيد وهو شاعر أموي غالباً ما يُقارن بشكل إيجابي من قبل النقّاد بأبرز شعراء العصر الأموي. كان تشيع كُثيّر، كما قيل، غلواً، ويبدو أن ولاءه كان موجهاً لمحمد ابن الحنفية (توفي حوالي ٧٠٠) وهو ابن عليّ من امرأة غير فاطمة بنت مُحمد. ويبدو أن كُثيّر كان يعتقد أن ابن الحنفية لم يمت وإنما توارى، وأنه سيعاود الظهور مرة أخرى كبطل قاهر:

(٣٦) المبرد، الكامل، ٣: ٢٠٥. (انظر الهامش ١٣، ص ١٧١ أعلاه).

ألا إن الأئمة من قريش — ولاة الحق أربعة سواء
عليّ والثلاثة من بنيه — هم الأسباط ليس بهم خفاء
فسبطٌ سبط إيمان وبرّ — وسبط غيّبته كربلاء
وسبط لا تراه العينُ حتى — يقود الخيل يقدمها اللّواء
تغيّب لا يُرى عنهم زماناً — برضوى عنده عسل وماء[٣٧].

أسطورة «البطل النائم» المعروفة في العديد من الثقافات تخدم في هذه الحالة لتعزي المؤمنين الحزانى أن حفيد مُحمد سيظهر في النهاية ليضع الأمور في نصابها ويثأر من الاضطهاد المروع للعائلة المقدسة. إن كون ابن الحنفية ليس حفيداً لمُحمد بل فقط أخ غير شقيق لـ(الحسن والحسين)، يوحي أن عضوية العائلة المقدسة، في نظر بعض الشيعة، امتدت بشكل جانبي إلى أبناء عمومة مُحمد ونسلهم. في قصائد أخرى تمدح ابن الحنفية، يصفه كُثيّر على النحو التالي:

سميّ النبيّ المصطفى وابن عمه
وفكّاك أغلال ونفاع غارم
أبي فهو لا يشري هدى بضلالة
و لا يتّقي في اللّه لومة لائم
ونحن بحمد اللّه نتلو كتابه
حلولا بهذا الخيف خيف المحارم
بحيث الحمام آمن الروع ساكن
وحيث العدوّ كالصديق المسالم[٣٨]

(٣٧) الأصفهاني، الأغاني، ٩: ١٤- ١٥. رضوى جبل بالقرب من المدينة المنورة. (انظر الهامش ١١، ص ١٥٢ أعلاه).
(٣٨) الأصفهاني، الأغاني، ٩: ١٥. تم حذف بعض الأبيات. خيف وادي قريب

وابن الحنفية هو كالنبي المبعوث حياً، الذي أعاد تأسيس الحرم المقدس وأحيا النظام الأخلاقي وتلقى الوحي. هذا ما تأكده الروايات المتعلقة بكُثيِّر عن مروره بأبناء العائلة العلوية وهتافه «وحق أبي، هؤلاء هم الأنبياء الصغار». ومُعاصر كُثيّر أي الكميت (توفي ٧٤٣) كانت مروحته أوسع في احتفاله بآل مُحمد. فالعائلة المقدسة تنحدر الآن من نسل هاشم، الجد الأكبر لمُحمد، موسعةً نطاقها بشكل كبير. ازدُريت التوطئة الغزلية الشائعة في شعر العصر، التي تُوجه عادة إلى الحبيب، المُسمّى أو غير المُسمّى، من أجل الحب الحقيقي للنبي وآل بيت هاشم. هم من «يرسخ أسس الإسلام»، أبطال العدل، حماةُ الضعفاء، والذين وهبهم اللّه العلم. يقول الكميت الشاعر:

أُسرةُ الصادقِ الحديثِ أبي القا ... سِمِ فرعِ القُدامسِ القُدّامِ
خيرِ حيٍّ وميتٍ من بني آ ... دَمَ طُراً مأمومِهم والإمامِ
كان ميتاً جنازةً خيرُ ميتٍ ... غَيَّبتهُ مقابرُ الأقوامِ
وجنيناً ومُرضعاً ساكنَ المَهْـ ... ـدِ وبعدَ الرِضاعِ عند الفِطامِ
خيرُ مُستَرضَعٍ وخيرُ فطيمٍ ... وجنينٍ أُقرَّ في الأرحامِ
وغلاماً وناشئاً ثم كهلاً ... خيرُ ناشئٍ وكهلٍ وغلامِ
أنقذَ اللّهُ شِلوَنا من شفا النّـ ... ـارِ بهِ نعمةً من المنعامِ
غيرَ دُنيا مُحالفاً واسمَ صِدقٍ ... باقياً مجدُهُ بقاءَ السلامِ[٣٩]

من مكة، حيث اقتيد ابن الحنفية بعد تحريره من السجن. القصة موجودة في الطبري، تاريخ، ٢: ٦٩٣-٦٩٥.

(٣٩) الكميت، القصيدة الهاشمية، تحقيق، ص. ع. الصالح. (بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٩٧٢) ص ٨-٢٥. هذه الأبيات من قصيدة طويلة تم حذف العديد من أبياتها.

تمضي القصيدة في مدح الهاشميين الآخرين مثل جعفر ابن عم مُحمد وأعمامه حمزة والعباس لكنها تحتفظ بحب خاص لعليّ وابنيه، حب بطولي عند النصر ومأساوي عند الهزيمة.

وفيما هي على الأرجح القصيدة الأشهر في المجموعة الشّعرية التي يُشار إليها عادة بالهاشميات (قصائد في مدح الهاشميين)، يبدأ الكميت بنبذ كل حب ما عدا حب «آل البيت» مُعبّراً عن رأي مفاده أن العديد من الآيات القرآنية تشير إلى حق الأسرة في الحكم، ومن ثم يعالج مسألة تركة النبي. فقد زعم الأمويون الحاكمون أن مُحمداً مات بلا ورثة لكن الكميت يفنّد هذا الزعم:

وقالوا [أي الأمويون] ورثناها أبانا وأمنا
وما ورَّثتهم ذاك أمٌّ ولا أبُ
يرون لهم حقاً على الناسِ واجباً
سَفاهاً وحقُّ الهاشميين أوجبُ
ولكن مواريث ابن آمنة الذي
به دان شرقيٌّ لكم ومغرّبُ
يقولون لم يوّرث ولولا تُراثُه
لقد شركت فيه بكيلٌ وأرحبُ
وعَكٌ ولَخمٌ والسَكونُ وحِميرٌ
وكِندةُ والحيانِ بكرٌ وتغلِبُ(٤٠)

وحُجّة الشاعر هي أن مُحمداً إن كان مات بالفعل دون أن يترك ورثة، فليس من قبيلة بمفردها أحق بالحكم من قبيلة أخرى.

(٤٠) الكميت، القصيدة الهاشمية، ص ٣٢-٣٣. تم حذف بعض الأبيات.

ويستعرض الشاعر الشخصيات الهاشمية ذاتها للمديح، وتنتهي القصيدة بوصف للشاعر، راكباً على جمله يجوب الأرض بحثاً عنهم.

أما شخصية مُحمد فقد تم تصويرها في عدّة أشكال: إنه «السراج المنير»، «الأنقى في النسب من بين حواء... وآمنة»، «خير من تضمنت الأرض»، «عَطِيَّة العلّامِ باقياً مجدُهُ بقاء السِلام» «مجد حياةٍ ومجد آخرةٍ». عليّ من جهة أخرى «المصطفى المُختار» من قِبل مُحمد، بل من قِبل اللّه في غدير خُم. ولإحياء النظام الحقيقي للسياسات والطبيعة، سيبرز الهاشمي الذي يبشر بـ«ربيع» جديد ويُطهر الأرض من اعتلالها.

بعد نصف قرن من الزمان، أنتج التشيع شاعراً لامعاً آخر هو السيد الحميري (توفي حوالي ٧٩٣) الذي زعم أنه تلقّى وحيه الشِّعري في منام من شخص لم يكن سوى النبي نفسه. منذ ذلك الحين، تنكب السيد الحميري مهمة مديح العلويين والطعن بأعدائهم، في قصائد أثارت الكثير من الإعجاب والكثير من الخوف، وتم ابتسارها أحياناً بشكل انتقائي بسبب من «مغالاتها». ثمة الكثير من الجسارة في شِعر السيد، إلى درجة أنه يدّعي أنه صوت النبي في إحدى القصائد:

ألم يبلغك والأنباء تنمي ... مقال محمد فيما يؤدّي
إلى ذي علمه الهادي علي ... وخولةُ خادمٌ في البيت تردي
ألم تر أنّ خولة سوف تأتي ... بواري الزند صافي الخيم نجدِ
يفوز بكنيتي واسمي لأنّي ... نحلتهماه والمهديّ بعدي
يُغيَّب عنهم حتى يقولوا ... تضمنه بطيبة بطن لحدِ
سنين وأشهرا ويرى برضوى ... بشعب بين أنمار وأُسْدِ
مقيم بين آرامٍ وعين ... وحَفّانٍ تروح خلال رُبدِ

تراعيها السّباع وليس منها ملاقيهن مفترسا بحدِ
أمِنّ به الردى فرتعن طورا بلا خوف لدى مرعى وورد[٤١]

وهذا الذي في الجبال هو طبعاً ابن الحنفية نفسه الذي قابلناه أعلاه وخولة أمه، زوجة عليّ. هذه الصورة عن عيشه في الطبيعة الكاملة يرسمها النبي نفسه، وفي معظم أشعار السيد ليس النبي أكثر من السلف المقدس الذي يضمن قداسة العائلة. ولعل القصيدة الأكثر دلالةً هي التي تحتفي بحديث شيعي مبكر، لكنه موجود أيضاً في بعض الأحاديث السنّية، والذي يروي كيف كان الحسن والحسين يتسلّقان ظهر جدّهما عندما كانا طفلَين، الأمر الذي يتخذ معنى مجازياً هنا:

أتى حسناً والحسين النبي وقد جلسا حَجرةً يلعبان
ففدّاهما ثم حيّاهما وكانا لديه بذاك المكان
فراحا وتحتهما عاتقاه فنعم المطيّة والراكبان
وليدانِ أمُّهما بَرةٌ حَصَانٌ مطهّرةٌ للحصان
وشيخهما ابن أبي طالب فنعم الوليدان والوالدان[٤٢]

هذا نموذج تقريباً للطريقة التي يبني بها السيد شِعره: يُقدم مُحمد في بداية القصيدة ليعطي فيما بعد مكان الصدارة للعائلة المقدسة التي يُحتفى بامتيازها وحقها في الزعامة والإمامة أو يجري الدفاع عنهما. وفي جدالاته مع الجماعات الإسلامية الأخرى كان السيد متشدداً في كثير من الأحيان إلى حد إعلان نبوة عليّ. ويُشير الأمر هذا إذا ما قُرن

(٤١) الأصفهاني، الأغاني، ٧: ٢٣٣-٢٣٤.
(٤٢) الأصفهاني، الأغاني، ٧: ٢٥٩. تمضي القصيدة لتهاجم الأمويين وغيرهم من أعداء الشيعة. إمامهم هو الشيطان.

ببعض تصريحات كُثيّر، ولدى بعض الفئات الشيعية المبكرة، إلى أن الوصف القرآني لمُحمد «بخاتم الأنبياء» لم يُفهم على أنه يعني أن النبوة انتهت معه.

وثمة الكثير في شعر السيد مما يلقي ضوءاً مهماً على المعتقدات والممارسات الشيعية المبكرة. لكن هذا لا يعنينا بشكل مباشر هنا إلا فيما يتعلق بصور مُحمد. ففي قصائد السيد، كان مُحمد يُذكر دائماً مُقترناً بأهله، وآل مُحمد هم دائماً في مركز الصدارة. وآلامهم ووعدهم بالخلاص هو ما يسبب الأسى، لكنها تعزي المؤمنين الحقيقيين وتمنحهم السلوى في نهاية المطاف.

ثمة شاعر شيعي آخر من الشعراء الأوائل يستحق النظر من أجل أن نختتم مناقشتنا لهذه المجموعة المحددة من الشعراء: وهو دِعبل بن علي الخزاعي (توفي ٨٦٠). التقينا به أعلاه يندب شهادة الحسين ولامبالاة المسلمين، لكن في زمن دِعبل تغيّر الكثير، منذ نعى السيد وكُثيّر بطلهما الغائب الذي يحيا وسط الطبيعة الكاملة وينتظر الرجعة والنصر النهائي. الشيعة، ولأسباب كثيرة لن نخوض فيها هنا، كانوا في منتصف القرن التاسع في خضم عملية تركيز ولائهم على سلسلة نسب واحدة من العلويين، سرعان ما أصبحت تُعرف باسم الإماميين أو الشيعة الاثني عشريين. والإمام الثامن من هذه السلسة، أي عليّ الرضا (توفي ٨١٨) كان قد كسب مكانة عامة عظيمة لهذا النسل من خلال تسميته من قبل المأمون (توفي٨٣٣) خليفة له(٤٣). وبدا لفترة وجيزة كما لو أن العائلة المقدسة قد نالت مكانتها، لكن هذه الآمال سرعان ما تبددت لتضع ما ثبت أنه خاتمة نهائية للطموحات السياسية

(٤٣) من أجل صورته في الأدب السيري انظر M. Cooperson, *Classical Arabic Biography*, chapter 3. (تم الاستشهاد به في الحاشية ١ في المقدمة).

لهذا النسل المحدد من الشيعة. وبعد ذلك، سيصبح اللاعنف مستحكماً في لاهوت توقعاتهم الورعة، وكان دِعبل نتاج هذا العصر الجديد من السكونية، عصر التقوى الناجمة عن المعاناة الطويلة. تلاشى من شِعره أي أمل بالتحرر السريع من المشقة، على الرغم من أن الأمل في الانتصار في نهاية المطاف لم يَخْبُ. وشعره هو في البدء شعر الحب الأعمق للعائلة المقدسة، وأعمق الأسى لمآل أفرادها ولامبالاة المسلمين. وكثيراً ما يلتقط شِعر دِعبل، في صور معيّنة، أحداثاً معيّنة في حياة مُحمد ليحوّلها تقريباً دائماً لمصلحة عليّ:

عليٌّ رقي كتف النبي مُحمد
فهل كسر الأصنام خلقٌ سوى علي؟[٤٤]

ثمة حادثة أخرى مماثلة تتعلق بالحديث الذي يروي كيف ضم مُحمد عَلياً وفاطمة وحفيديه في عباءته، والذين أشير إليهم فيما بعد بـ«أهل الكساء»:

بِأَبي وَأُمّي سَبعَةٌ أَحبَبتُهُم   لِلَّهِ لا لِعَطِيَّةٍ أُعطاها
بِأَبي النَبِيُّ مُحَمَّدٌ وَوَصِيُّهُ   وَالطَيِّبانِ وَبِنتُهُ وَابناها[٤٥]

أما ما حدث في غدير خُم فقد تم وصفه شعراً على النحو التالي، والقصيدة تُحاكي الدراما:

---

(٤٤) ديوان دعبل الخزاعي، ص ٢٧٢. (مذكور في الهامش ١٣، ص ١٧١ أعلاه). الحادث المُشار إليه يتصل بتدمير الأوثان في الكعبة عندما كان مُحمد لا يزال في مكة. من أجل هذا انظر الطبري، الذخائر، ص ٨٥.

(٤٥) ديوان دعبل الخزاعي، ص ٣٠٧. فضلتُ القراءات المختلفة التي اقترحها محقق الديوان. من أجل «أهل الكساء» انظر Jarrar، الهامش ٢١، ص ١٧٧، أعلاه.

ألا إنه [أي علي] طُهرٌ زكي مُطهَّرٌ
سريعٌ إلى الخيرات والبركات
غلاماً وكهلاً خيرُ كهلٍ ويافع
وأبسطهم كفاً إلى الكُرُبات
وأشجعهم قلباً وأصدقهم أخاً
وأعظمهم في المجد والقُرُبات
أخو المصطفى بل صهره ووصيّه
من القوم والستّارُ للعورات
كهارون من موسى على رغم معشرٍ
سِفالٍ لِئامٍ شقَّقٍ البَشَرات
فقال: ألا من كنت مولاه منكم
فهذا له مولى بُعيدَ وفاتي
أخي ووصيّي وابن عمي ووارثي
وقاضي ديوني من جميع عداتي(٤٦)

وأشهر قصائد دُعبل هي مرثيةٌ للنوازل التي حلت بالعائلة المقدسة، ومنها المختارات التالية(٤٧). بعد البداية بمشهد من القفر، والنحيب الصامت، والذكريات المُجترة بحزن، يواصل الشاعر:

ألم تر للأيامِ ما جَرَّ جوَرُها
على الناس من نقصٍ وطولِ شتاتِ
ومن دُوِلِ المستهترين، ومَن غَدا
بهم طالباً للنور في الظلماتِ

(٤٦) ديوان دعبل، ص ١٤٧-١٤٨.
(٤٧) القصيدة موجودة في الديوان ص ١٢٤-١٤٥.

فكيفَ؟ ومن أنّى يُطالبُ زُلفةً
إلى اللّه بعدَ الصومِ والصلواتِ
سوى حُبِّ أبناءِ النبيِّ ورهطِهِ
وبُغضِ بَني الزرقاءِ والعبلاتِ
همُ نَقَضوا عهدَ الكتاب وفرضَهُ
ومُحكَمَهُ بالزورِ والشبهاتِ
وما قيلُ أصحابُ السقيفة جهرة
بدعوى تراثٍ في الضلال بتاتِ(٤٨)
ولو قلَّدوا الموصى إليه زمامها
لَزُمَّت بمأمونٍ على العثراتِ
أخا خاتِمَ الرسلِ المُصفّى من القذى
ومُفترسَ الأبطالِ في الغمراتُ
فإن جَحَدوا كان الغديرُ شهيدَهُ
وبدرٌ وأُحدٌ شامخَ الهضباتِ
فيا وارِثي عِلمِ النبيِّ وآلِهِ
عليكم سلامٌ دائمُ النفحات

يواصل رثاءه، مقارناً مصير نساء العائلة المقدسة مع مصير جلّاديهم:

(٤٨) ما يُسمى بيوم السقيفة أو الفناء المسقوف، هو اليوم التالي لوفاة النبي عندما اجتمع أعيان المسلمين وبايعوا أبا بكر. من أجل مزيد من التفاصيل انظر:
Wilferd Madelung, *The Succession to Muhammad* (New York: Cambridge University Press, 1996), pp. 28-46.

بناتُ زيادٍ[٤٩] في القصور مصونةٌ
وآل رسولُ اللّه في الفلواتِ
وآلُ رسولُ اله تدمى نُحورُهُم
وآلُ زياد آمِنو السرباتِ
وآلُ رسول اللّه تُسبى حريمُهُم
وآلُ زياد ربّةُ الحجلاتِ
فآل رسول اللّه نُحفٌ جُسومُهُم
وآلُ زيادٍ حُفلُ القصراتِ

لا يمكن لأحد أن يزعم حب مُحمد دون أن يحب أقرباءه، ولا يمكن لأحد أن ينال الفردوس إلا بمحبة تلك القربى. يرى دِعبل أنه أمر غير عادي أن يتمتع اليهود والمسيحيون بالأمن والأمان من خلال محبة أنبيائهم، ذوي الدين الزائف إذا ما قورن بهذا الدين، في حين أن محبي عائلة مُحمد يُضطهدون.

ها هي إذن عيّنة من الأساليب التي يضيف الشِّعرُ الشيعي من خلالها إلى نسيج صور مُحمد. تُضفى عليه القداسة في هذا الشِّعر، وثمة وهجٌ ينبثق منه ويُطوق عائلته. لكن مآسي نسله هي مآسيه أيضاً، وإن كان في سيرٍ أخرى نبياً منتصراً فإنه في الوعي الشيعي نبيٌّ مُنكرٌ ومحروم من قِبل مجتمعه الجاحد. ومن ثم فإن ذكراه لا يمكن أن تُستعاد بهدوء وفرح وإنما ستكون ممتلئة دائماً بدموع محبيه الحقيقيين.

(٤٩) يزيد (توفي ٦٨٣) كان الخليفة الأموي الذي أمر بإعدام الحسين. زياد، الوارد ذكره بعد عدة أسطر، كان واليه على العراق والشرق.

الفصل السادس

المثال الصوفي
مُحمد في الأدب الصوفي

لا يزال التراث الصوفي في الإسلام يجذب مقداراً كبيراً من الاهتمام الأكاديمي والشعبي في أوساط غير المسلمين. وعلى المستوى الأكاديمي يوجد الآن مجموعة كبيرة من الأدب الصوفي في ترجمات مُعتبرة إلى اللغات الأوروبية، بينما على المستوى الشعبي فإن العديد مِمَّن اهتدى إلى الإسلام في يومنا هذا قد دخلوا إليه من الباب الصوفي. وعلى النقيض من ذلك، شهد القرن العشرون تآكلاً مطرداً في شعبية التصوف والطرق الصوفية في جميع أنحاء العالم الإسلامي، على الرغم من أن العديد من الشعراء المسلمين الحداثيين المشهورين مدينون بإلهامهم إلى الخطاب والمجاز الصوفي. وينظر البعض من النشطاء الإسلاميين في الوقت الحاضر إلى الصوفية بريبة ويعتبرونها سلمية وهامشية، وهو حكمٌ ليس دقيقاً تماماً بالنظر إلى التاريخ الطويل من النشاط الصوفي بما في ذلك النشاط العسكري العائد إلى القرن التاسع عشر.

في اقتفائنا أثر صُور مُحمد يجب على القرّاء أن يُبقوا نصب أعينهم أن اهتمامي منصبٌّ هنا على النصوص الصوفية وليس على الرياضات

الروحية الصوفية والمدائح النبوية التي يوجد منها مجموعة كبيرة[١]. من جهة أخرى، ستبدو النصوص الصوفية للقرّاء المعتادين، مثلاً، على النصوص اليهودية أو المسيحية المشابهة، وكأنها منبثقة من الأصل الصوفي أو من ينبوع الباطنية ذاتها. لنتأمل على سبيل المثال عملاً صوفياً مشهوراً هو «الإشارات الإلهية» للأديب أبي حيان التوحيدي (توفي ١٠٢٣). يمكن لهذا العمل أن ينتمي بسهولة، من البداية إلى النهاية، إلى أي تراث صوفي توحيدي يخطر على البال، فهو يخلو من أي اشارات إلى مُحمد تقريباً، أو أي لمحات قرآنية فيختفي أصله الإسلامي تحت تضرعاته البليغة إلى اللّه والاحتفاء بمحبته وغموضه. والمقطع التالي نموذجي في هذا الصدد:

«إلهنا، ما أعجب أسرارك فينا، بل ما أعجب شواهدك علينا، بل ما أعجب جملتنا في تفصيلنا، بل ما أعجب تفصيلنا في جملتنا. كلّفتنا معرفتك، وحجبتنا عن كنه حقيقتك، وشوّقتنا إليك، ثم سددت طريقنا عنك. فوحقّك لا بِرحنا ولا سَنَحنا، ولا هدأنا ولا سكنّا، حتى نصل إليك، ونقف بين يديك... ونسمع كلمتك العليا: «أوليائي، إنما أتعبتكم لتستريحوا، وإنما أشقيتكم لتسعدوا. سِرّي فيكم غريب، وشأني معكم عجيب. فاستبشروا الآن» - والسلام»[٢].

مثل هذه المقاطع التي يُشار إليها في النصوص الصوفية عادةً

---

(١) العديد من هذه المدائح تمت ترجمتها ومناقشتها في آن ماري شميل و *Muhammad Is His Messenger*، الفقرة ٧ و ٨. هذا العمل أساسي لفهم صور مُحمد في التراث الصوفي (مذكور في الهامش ٣، ص ٦٢).

(٢) أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية، تحقيق وداد القاضي (بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٣) ص ٨٠.

بالمناجاة أو المحادثات الحميمة مع اللّه، تمثل الجزء الأكبر من عمل أبي حيان. لكن النقطة التي يجب تذكّرها أن هذا النوع من الخطاب يُبطل المسافة بين الصوفي «الصديق» وربّه، تاركاً مساحة صغيرة للوسيط، أي الرسول أو أي واسطة أخرى.

ولمواجهة الانطباع باللامبالاة إزاء مُحمد، غالباً ما تتبنى النصوص الصوفية التي تُبجّل النبي أسلوباً دفاعياً أو نبرة اعتذارية، كما لو أنها تحت المراقبة أو الاختبار من مجتمع الشرع المحافظ. هذا الموقف الدفاعي كان له ما يبرره بما أن الصوفية عانت في مراحل عديدة من تاريخها، ومرة أخرى مثل التقاليد الصوفية للأديان الأخرى، مراراً من اتهامات مناهضة الشرعية وتهماً أسوأ وجَّهها ضدها العلماء الذين ظنّوا أن الصوفية قد انحرفت إلى ما هو أبعد من حظيرة الإيمان الحق. وبلغ الهجوم على الصوفية عتبة عالية من الحِدة لدى ابن الجوزي (توفي ١٢٠٠) في كتابه «تلبيس إبليس» حيث هاجم جهل المتصوفة وقلة اكتراثهم بالشرع الحنيف، ومن ثم ما يصفه بأنه شرههم ونهمهم وحبهم للظهور[٣].

ها هنا كلمات قليلة فيما يتعلق بتاريخ التصوف[٤]. يبدو أن

(٣) أبو الفرج ابن الجوزي، تلبيس ابليس (القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٢٨)، هنا وهناك لكن خصوصاً في الصفحتين ٢٢٠-٢٢١. في الصفحة ٣٥٣ يهاجم الغزالي العظيم لتخليه عن الفقه وتبنيه الصوفية. الأدب المناهض للصوفية كبير ولا يزال غير مدروس بشكل كاف.

(٤) اعتمدتُ على Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1974) vol. 1: 392-409، حيث مناقشته

الصوفية نشأت على الأرجح نتيجة لتطورين متوازيين: اهتمام متزايد بين مجموعات معينة بالزهد في الحياة والممارسات، واهتمام متزايد باستقصاء المعنى الأعمق لتجليات قرآنية معيّنة. والاهتمام بالزهد واضح من الاسم ذاته أي «الصوفي»، الذي يأتي من الكلمة العربية «صوف» (الصوف الغليظ) الذي ارتداه بعض الأفراد والجماعات كإشارة احتجاج على الثروة المفاجئة والمثيرة للإمبراطورية الإسلامية الجديدة، والتي ولّدت عادات واضحة من البذخ لدى النخبة(٥). وثمة عوامل أخرى ذات صلة بلا شك، على سبيل المثال، تقاليد التقشف الروحانية الراسخة في الثقافات السابقة للشرق الأوسط التي كان الإسلام وريثاً لها، خاصة التقاليد النسكية السريانية والإيرانية(٦). أما الاهتمام بالوحي القرآني فقد تجلى في التأمل في آيات معيّنة من النص المقدس التي اعتبر المتصوفة أن لها معنى خاصاً أو رمزياً بالنسبة لهم. ومثال نموذجي لهذه الآيات القرآنية هي السور ٧٣ و٧٤ والآيات ٢٤: ٣٤-٤٠ التي يثمنها الصوفيون لتصويرها اللّه بوصفه حقيقة فورية وحلوليّة. وفي وصف اللقاء الصوفي مع اللّه وحياة العزلة يقول المنظّر

للأصول والتاريخ وطبيعة التصوف الإسلامي تبقى من أفضل ما لديه فيما هو عدا ذلك كتاب جيد جداً.

(٥) يقترح كتّاب الصوفية أصولاً أخرى لهذه الكلمة، انظر على سبيل المثال، الكلاباذي (توفي ٩٩٥)، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود أمين النووي (القاهرة، مكتبة الكليات، ١٩٦٩)، ص ٢٨-٣٥. وأبو الحسن الششتري (توفي ١٢٦٩)، الرسالة الششترية، تعليق محمد الإدريسي (الدار البيضاء، دار الثقافة، ٢٠٠٤)، ص ١٣٥-١٣٧.

(٦) ثمة مناقشة حديثة ومفيدة لهذه التقاليد في Sarah Iles Johnston, ed., *Religions of the Ancient World*, Vol. 3 (Cambridge Mass: The Belknap Press, 2004) pp. 640-56.

العظيم للتصوف أبو حامد الغزالي (توفي ١١١١) عن المغزى الأعمق للسور ٧٣ و٧٤:

«أما حياة الخلوة ففائدتها دفع الشواغل وضبط السمع والبصر فإنهما دهليز القلب والقلب في حكم حوضٍ تنصب إليه مياه كريهة كدرة قذرة من أنهار الحواس ومقصود الرياضة تفريغ الحوض من تلك المياه ومن الطين الحاصل منها ليتفجر أصل الحوض فيخرج منه الماء النظيف الطاهر وكيف يصح له أن ينزح الماء من الحوض والأنهار مفتوحة إليه فيتجدد في كل حال أكثر مما ينقص؟ فلا بد من ضبط الحواس إلا عن قدر الضرورة وليس يتم ذلك إلا بالخلوة في بيت مظلم وإن لم يكن له مكان مظلم فليلف رأسه في جيبه أو يتدثر بكساء أو إزار ففي مثل هذه الحالة يسمع نداء الحق ويشاهد جلال الحضرة الربوبية. أما ترى أن نداء رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلّم بلغه وهو على مثل هذه الصفة فقيل له يا أيها المزمل يا أيها المدثر»[٧].

يمكن تمييز فترتين واضحتين في تاريخ التصوف. ثمة فترة مبكرة كان فيها أهل التصوف مبشرين جوالين من مكان إلى آخر يعظون بفضائل الزهد وضرورة نبذ أمور الدنيا فضلاً عن التقوى المستندة إلى التجربة المباشرة والحميمة مع اللّه، بوصفه حقيقة داخلية وليس حقيقة خارجية. الفترة الأولى تلك كانت بين القرنين الثامن والعاشر تقريباً.

---

(٧) الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت، دار المعرفة، لا يوجد تاريخ) ٣: ٧٦. العبارتين الأخيرتين إشارة إلى الكلمات الافتتاحية في السورتين ٧٣ و٧٤.

في الجزء الأول من هذه الفترة كتب معلمو الصوفية القليل أو لا شيء. لكن النجاح الشعبي للصوفية الذي صاحبته الشكوك المتزايدة للعلماء الشرعيين حرض بعض المتصوفة في الجزء الأخير من تلك الفترة على جمع أقوال أسلافهم أو الكتابة بشكل دفاعي لشرح معتقداتهم وطريقتهم في الحياة.

والفترة الثانية، التي امتدت من أجل أغراضنا الحالية، من القرن الحادي عشر إلى القرن الثامن عشر، كانت الفترة التي أصبحت فيها الصوفية منظمة وممأسسة، مُنظمة نفسها ضمن أنظمة دينية (طريقة) لكل منها مؤسسها الورع وقواعدها، مع بعض أوجه الشبه المثيرة مع الرهبان المسيحيين في العصور الوسطى. كانت لديهم منازلهم الخاصة التي تُسمى «زوايا»، «خانقاه» أو «رباط» حيت كانت الحياة الروحية منظمة بشكل جيد[^8]. ليس ثمة شك أن هذا التطور إلى مؤسسات دينية شجعه بروز سلالات تركية ذات طابع عسكري في بلاد الإسلام الوسطى ابتداء من القرن الحادي عشر. فقد رعت هذه السلالات، السلاجقة والدول التي خلفتهم، الأنظمة الصوفية الجديدة على نطاق واسع معتبرة إياهم حلفاء روحيين وعسكريين نافعين ضد الأعداء الخارجيين. لكن الأهم، أصبح ثمة الآن منهج للتدريس كان على الصوفي المبتدئ أن يتبعه من أجل الوصول إلى العلم الصوفي المُسمّى «معرفة» والتجلي الصوفي المسمى «كشف». وجنباً إلى جنب، نبدأ في رؤية نصوص يمكن أن يسمّيها المرء نظرية، وهي بعبارة أخرى نصوص تُشرح فيها المعتقدات والأخلاق الصوفية ويتم الدفاع عنها.

---

[^8]: (٨) ثمة وصف قصير لكن قيّم للحياة داخل رباط صوفي في رسالة الششتري ص ١٣٧-١٣٨، (مُحقق في الهامش ٥، ص ٢٠٠ أعلاه).

ويبدو أن أبطال الصوفية الأوائل ومعلموها مثل إبراهيم بن أدهم (توفي ٧٧٨)، وداؤود الطائي (توفي ٧٨١) والفُضيل بن عياض (توفي ٨٠٣) ومعروف الكرخي (توفي ٨١٥) وبشر الحافي (توفي ٨٤١) وذو النون المصري (توفي ٨٦١) والسري السقطي (توفي ٨٦٥) وأبي يزيد البسطامي (توفي حوالي ٨٧٧) كانوا مأخوذين بلقائهم بالله إلى درجة سيكون من الصعب على المرء العثور، في كلامهم المُنتشي والمنسوب إليهم في كتابات لاحقة، على إشارات كثيرة إلى دور مُحمد في رحلتهم الروحية إلى الله(٩). فقد تُرك للأجيال اللاحقة من الكتّاب المتصوفة معالجة هذا الوضع وتطوير صورة مُحمد بالكامل بوصفه النموذج الأصلي للصوفي (الولي) والمعلم المثالي للآداب الصوفية.

لذلك فإن المتصوفة، مثل الجماعات الإسلامية التي نُوقشت أعلاه مثل الأدباء والشيعة، كان لهم مقاربتهم الخاصة إزاء مُحمد. بعبارة أخرى، سلّطوا الضوء على الجوانب من حياة مُحمد وممارساته التي كانت تناسب تعاليمهم ومنهاجهم. ودافع المتصوفة، كما الشيعة، عن عصمة الأنبياء الكاملة وتبنّى الكثيرون منهم عليّاً باعتباره النموذج الأصلي للولي الصوفي وعلى مستوى سامٍ تقريباً بقدر مُحمد(١٠). وفي

(٩) لا تزال الترجمة الأكثر أناقة لهؤلاء الأساتذة الصوفيين الأوائل هي ترجمة مارغريت سميث ***Readings from the Mystics of Islam***, **(London: Luzac, 1972)** وهو عمل يستحق أن يكون معروفاً بشكل أفضل.

(١٠) حول مكانة عليّ الخاصة في العبادات الصوفية، انظر أبو نصر السرّاج، اللُمع، تحقيق عبد الحليم محمود (القاهرة، مكتبة الثقافة، ١٩٩٨) ص ١٧٩. تبنى المتصوفة المتأخرون العديد من الأنبياء التوراتيين (كان عيسى الأبرز بينهم) والعديد من الشخصيات الإسلامية المبكرة باعتبارهم نماذج صوفية، وقد اهتموا بلا شك بدرء تهمة أن الصوفية كانت بدعة أو هرطقة.

مناقشة العلاقة بين الأنبياء والأولياء صاغ المؤلف الصوفي القشيري (توفي ١٠٧٢) السؤال كما يلي:

«فإن قيل: فهل يكون الولي معصوماً؟
قيل: أما وجوباً، كما يُقال في الأنبياء فلا، وأما أن يكون محفوظاً حتى لا يصر على الذنوب إن حصلت هنات أو آفات أو زلّات، فلا يمتنع ذلك في وصفهم»[١١].

وكان أحد المشاغل المركزية للمتصوفة، المبكرين منهم والمتأخرين، استرداد يقين الإيمان الذي اعتقدوا أن الأنبياء كانوا يمتلكونه، أي الإيمان الذي لا يتزعزع والذي يأتي من المعرفة التجريبية المباشرة للّه بدلاً من الاقتناع العقلي من جهة أو التقليد البسيط للمجتمع والوالدين من جهة أخرى. بشكل عام، يولد الأنبياء بيقين كهذا وبالشخصية المثالية التي تتساوق معه. أما الكائن البشري، فيحتاج، من وجهة النظر الصوفية اللاحقة، إلى الاضطلاع بنظام روحي صارم وطويل (رياضة النفس، المجاهدة) من أجل الوصول إلى يقين الإيمان ونقاء الشخصية. هنا كان يتعيّن على مثال مُحمد أن يصبح ذا صلة مباشرة بالرياضات الروحية الصوفية. ففي كل «مقام» إذا ما استخدمنا التعبير الصوفي، في هذه الرحلة الطويلة إلى «الوجد» و«الأنس» و«القرب من اللّه»، كما هو منصوص عليه على سبيل المثال في «قوت القلوب» لأبي طالب المكي (توفي ٩٩٦) أو إحياء الدين للغزالي (توفي ١١١١)، وهذان الاثنان أصبحا من بين أكثر النصوص

(١١) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية (بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠١) ص ٣٨١. وهي طبعة مليئة بالأخطاء.

الصوفية وقاراً، نجد حديث مُحمد والسُّنة النموذجية ليقودا الباحث عن الحقيقة (المريد). ويتحدث أبو طالب عن محبة الرسول بوصفها المبدأ المرشد:

«فمن محبة الرسول صَلَّى اللّهُ عليه وسلَّم إيثار سننه على الرأي والمعقول، ونصرته بالمال والنفس والقول، وعلامة محبته اتباعه ظاهراً وباطناً، فمن اتباع ظاهره: أداء الفرائض واجتناب المحارم والتخلق بأخلاقه والتأدب بشمائله وآدابه، والاقتفاء لآثاره والتجسس عن أخباره، والزهد في الدنيا والإعراض عن أبنائها ومجانبة أهل الغفلة والهوى، والترك للتكاثر والتفاخر من الدنيا والإقبال على أعمال الآخرة، والتقرب من أهلها والحب للفقراء، والتحبب إليهم، وتقريبهم وكثرة مجالستهم، واعتقاد تفضيلهم على أبناء الدنيا، ثم الحب في اللّه للبعيد المبغض، وهم العلماء والعباد والزهاد، والبغض في اللّه للقريب المحب، وهم الظلمة المبتدعة والفسقة المعلنة، ومن اتباع حاله في الباطن مقامات اليقين، ومشاهدات علوم الإيمان، مثل الخوف والرضا والشكر والحياء، والتسليم والتوكل والشوق والمحبة، وإفراغ القلب للّه وإفراداً لهم باللّه، ووجود الطمأنينة بذكر اللّه»[١٢].

بالنظر إلى استقطاب المتصوفة لمحمد بوصفه مثالاً، لم يكن من المستغرب أن يستمر العديد من الكتّاب الصوفيين في الادعاء أن

---

(١٢) أبو طالب المكي، قوت القلوب، مجلد ٢، تحقيق باسل عيون السود (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧) ٢: ١٤٠.

الصوفيين كانوا في الحقيقة أقرب المسلمين إلى مُحمد، كما أكد بثقة المعلم العظيم السهروردي (توفي ١٢٣٤): «الصوفية أوفر الناس حظاً من الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلّم، وأحقهم بإحياء سُنته، والتخلق بأخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلّم من حسن الاقتداء به وإحياء سُنته»(١٣).

تتكرر هذه الفكرة في كثير من الأحيان بحيث إن المرء يمكن أن يستنتج أن الغرض الأساسي للسهروردي من كتابة أعماله الأساسية عن الأخلاق الصوفية هو توضيح قرب الصوفية من النبي. ومن هنا، ثمة حوادث معيّنة في حياة مُحمد، وعلى سبيل المثال تطهير قلبه عندما كان طفلاً، تكتسب معنى خاصاً بالنسبة للصوفيين:

«فبعد أن طهّر الله رسوله من نصيب الشيطان بقيت النفس الزكية النبوية على حد نفوس البشر، لها ظهور بصفات وأخلاق مُبْقاة على رسول الله صلى الله عليه وسلّم رحمة للخلق لوجود أمهات تلك الصفات في نفوس الأمة بمزيد من الظلمة، لتفاوت حال رسول الله صلى الله عليه وسلّم وحال الأمة، فاستمدت تلك الصفات المبقّاُ بظهورها في رسول الله صلعم بتنزيل الآيات المحكمات بإزائها لقمعها، تأديباً من الله لنبيه، رحمة خاصة له، وعامة للأمة... فاكتسى القلب النبوي لباس الاصطبار وفاء بعد الاضطراب إلى القرار... وهذا ما قاله بعضهم في معنى التصوف:
التصوف الخُلق مع الخَلق، والصدقُ مع الحق»(١٤).

---

(١٣) أبو حفص «عمر السهروردي»، عوارف المعارف، طُبع في هامش المجلد ٥: ٤٢ وما يليها من إحياء الغزالي، ص ١٣٠.
(١٤) السهروردي، عوارف المعارف، ص ١٣٠-١٣١.

من وجهة نظر السهروردي، حياة مُحمد والتطور في شخصيته كانا يتألفان من مجموعة من الاختبارات، وكل اختبار جرى احتماله بنجاح فقد «كان خلقه القرآن» كما وصفته عائشة ذات مرة. والتطابق مع تجارب ومحن المتصوفة واضح، بما أن رحلتهم هي أيضاً سلسلة من الاختبارات على طريق الحقيقة. من هنا فإن الوحي القرآني بوصاياه الأخلاقية لمُحمد ولأُمّته من خلاله، هو بمثابة التعاليم الأخلاقية المتدرجة التي تهبُ مُحمداً وبالتبعية مجتمعه ما هو مطلوب لصقل وتشريف النفس البشرية.

وعلى هذا النحو تم استيعاب مُحمد وجُعل واقعاً حياً ومُعاشاً بالنسبة «للمسافر» الصوفي على طريق اللّه. بالنسبة للشُشتري (توفي ١٢٦٩) على سبيل المثال:

> ولا بدّ للأولياء مما ابتلى به الأنبياء وراثة... وأما كثرة السفر وترك الوطن فلقوله عليه السلام: «كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل»(١٥).

ولدى تفصيل أخلاقيات المتصوفة، يذكرها السهروردي كما يلي:

> «التواضع، الإيثار، السهولة، ولين الجانب، والنزول مع الناس إلى أخلاقهم وطباعهم، وترك التعسف والتكلف، الإنفاق من غير إقتار، وترك الإدخار، والقناعة باليسر من الدنيا، التودد والتآلف، والموافقة مع الإخوان»(١٦).

---

(١٥) رسالة الششتري، ص ٧٠-٨٨ (منصوص عليها في الهامش ٥، ص ٢٠٠ أعلاه).

(١٦) السهروردي، عوارف المعارف، ص ١٣٤ وما يليها. انظر أيضاً إحياء علوم

في كل هذه الفضائل، المثال هو مُحمد الذي جرى الاستشهاد بأقواله وأفعاله كنماذج لتقليدها. والمتصوفة هم من تأمّل بعمق في الدلالات الباطنية لسلوك النبي وتعاليمه. وبالتالي فإن القلب وليس العقل هو العضو الروحي الحيوي في العبادات الصوفية، والقلب هو مركز الروحانية. هذا ما يقوله الغزالي عن تقليد مُحمد، وعن دور القلب في اختراق «أسرار» مهمته:

«وعلى الجملة فلا يميل أكثر الخلق إلا إلى الأسهل والأوفق لطباعهم فإن الحق مُرّ والوقوف عليه صعب وإدراكه شديد وطريقه مستوعر ولا سيما معرفة صفات القلب وتطهيره عن الأخلاق المذمومة... ومنها أن يكون اعتماده في علومه على بصيرته وإدراكه بصفاء قلبه لا على الصحف والكتب ولا على تقليد ما يسمعه من غيره... ثُمَّ إذا قلد صاحب الشرع صلى اللّه عليه وسلّم في تلقّي أقواله وأفعاله بالقبول فينبغي أن يكون حريصاً على فهم أسراره فإن المقلد إنما يفعل الفعل لأن صاحب الشرع صلى اللّه عليه وسلّم فعله وفعله لا بدّ وأن يكون لسر فيه فينبغي أن يكون شديد البحث عن أسرار الأعمال والأقوال فإنه إن اكتفى بحفظ ما يقال كان وعاء للعلم ولا يكون عالماً... ومن كشف عن قلبه الغطاء واستنار بنور الهداية صار في نفسه متبوعاً مقلَّداً فلا ينبغي أن يقلد غيره»[١٧].

الدين للغزالي، ٢: ٣٥٧ وما يليها، ورسالة الششتري ص ١٣٠، ١٤٠ وما يليها لقوائم مماثلة من الفضائل الصوفية.

(١٧) الغزالي، إحياء علوم الدين، ١: ٧٨.

لكن للتصوف مخاطره. إحدى أكثر الأحداث رمزية في حياة مُحمد من وجهة نظر الصوفية هي رحلته الليلية الشهيرة «الإسراء» من مكة إلى القدس وصعوده من هناك إلى اللّه «المعراج» المشار إليه في القرآن ١٧ : ١، بعد ذلك تم تفصيلها وتنميقها بشكل كبير في آداب النساك. رأى الصوفيون في هذه الرحلة المحمدية مثالاً لطريقهم الخاص إلى الألوهة، وتقليداً لتلك الرحلة، نمتلك بعض الروايات عن رحلات مماثلة قام بها الصوفيون إلى الحضرة الإلهية ولقائهم مع اللّه(١٨). وفي روايات المتصوفة أصبحت السماوات العديدة التي اجتازها مُحمد ولقاءاته مع الأنبياء والملائكة رموزاً للمحطات «المواقف» التي يكشف اللّه فيها للصوفي أسرار مفاهيم ومبادئ مثل الحقيقة والمعرفة والحب وما إلى ذلك. واللغة غالباً رمزية ومُشفرة، وشبه قرآنية، بما يليق بـ«ولي اللّه» الذي أصبح معادلاً لمُحمد تقريباً في نوره. ثمة مفارقة خطيرة تظهر الآن، إذ كلما أصبح أقرب إلى اللّه، كان الصوفي أقل حاجة - وربما أقل زمناً - للالتزام بالعقيدة الإسلامية ووصايا مُحمد. هذا هو بالضبط الاتهام الذي كان القشيري (توفي ١٠٧٢) ومدافعون آخرون عن الصوفية عاقدي العزم على تغيير اتجاهه وإنكاره.

وعلى الرغم من الجهود الجبارة التي بذلها المدافعون عنها، نُظر

---

(١٨) إحدى الروايات المشهورة من قِبل الصوفي اللامع أبي يزيد البسطامي (توفي ٨٧٧)، انظر ترجمتها في A. J. Arberry, *Aspects of Islamic Civilization*, (London: Allen and Unwin, 1964) p. 218ff. رواية أخرى هي الرحلة الليلية لابن العربي في الفتوحات المكية (بيروت، دار صادر، ٢٠٠٤) ٦ : ٦٠ وما يليها.

إلى الصوفية خلال القرون الأولى بشك عميق من قِبل الفقهاء واللاهوتيين المسلمين ليس فقط لكونها تميل إلى السلوك المناهض للقوانين، وإنما أيضاً بسبب سلوكها المعادي للمجتمع والتخلي عن المسؤوليات المجتمعية. ولمواجهة هذا الانطباع، ولو جزئياً فإن العبادات والتراتيل والابتهالات سوف تنمو وتتطور لا سيما داخل الطُّرُق الصوفية، ممزوجة بشعر الحب الذي كان موضوعه هو النبي نفسه. وهذه الترانيم في مديح مُحمد، كما أشرنا أعلاه، أصبحت تُعرف بالمدائح النبوية، وتطورت إلى فن رفيع من قِبل بعض الطُّرُق. فقد كانت في كثير من الأحيان أغاني عن مولد مُحمد، الذي يُحتفل به في ١٢ ربيع الأول في التقويم الإسلامي. لكن حتى احتفالات كهذه بمُحمد لم تحظ بأي حال بقبول عام من قِبل الفقهاء المحافظين الذين أثاروا من بين أمور أخرى نقاشاً مطولاً يتعلق بالجواز الشرعي للموسيقى. والصلاة الخاصة التي تُسمّى «وِرد» جمعها «أوراد» هي حقل آخر أظهر فيه المتصوفة إخلاصهم لمُحمد، وهي الصلاة التي يؤديها المؤمن التقي بالإضافة إلى الصلوات الخمس المقررة يومياً فقد تم تحديد سبع مرات في اليوم لهذه الصلاة من قبل الغزالي. وكان المقصود من هذه الصلوات، وفقاً للغزالي، أن توجه انتباه المؤمن إلى اللّه على أكمل وجه ممكن لأن إغراءات العالم غالباً ما تتغلب حتى على من هو الأكثر تقوى من بين المؤمنين(١٩). وهذه الصلوات الخاصة فرضها مُحمد أو أنها ارتبطت به من خلال الأولياء الذين تعلّموا هذه الصلوات في مناماتهم.

ورؤية النبي وأولياء المتصوفة في المنام تتكرر في النصوص

---

(١٩) الغزالي، إحياء علوم الدين، ١: ٣٢٩ وما يليها.

الصوفية، وغالباً ما تؤكد القوى الروحية لوليّ معيّن أو مصيره النهائي. ووفقاً لحديث مقبول على نطاق واسع، إذا ما رأى المرء النبي في المنام، فإن المنام حقيقي بما أن الشيطان لا يمكنه أن يتلبس شخصية النبي. والمنام التالي، النموذجي في نوعه، قيل إنه منام المعلّم الصوفي العظيم الجُنيد (توفي ٩١٠):

«وقال: «قال لي خالي سري السَقَطِي: «تكلم على الناس!» وكان في قلبي حشمة من ذلك، فإني كنت أتهم نفسي في استحقاق ذلك، فرأيت ليلة في المنام، رسول اللّه - وكانت ليلة جمعة - فقال لي: «تكلم على الناس!». فانتبهت، وأتيت باب سري قبل أن أصبح، فدققت الباب، فقال: «لم تصدقنا حتى قيل لك!». فقعدت في غد للناس بالجامع، وانتشر في الناس أني قعدت أتكلم، فوقف علي غلام نصراني متنكر وقال: «أيها الشيخ! ما معنى قوله: (اتقوا فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور اللّه)» فأطرقت، ثم رفعت رأسي فقلت: «أسلم! فقد حان وقت إسلامك!» فأسلم»[٢٠].

وهكذا فإن صور مُحمد في الأدب الصوفي مختلطة بشكل غير عادي. في أحد طرفي الطيف، أصبح مُحمد مركزياً تماماً في الرياضات الصوفية، في حين أن مجموعة كبيرة من الأدب الصوفي جعلت اللّه حصرياً هو المركز لدرجة أن مُحمداً يتراجع إلى الخلفية

(٢٠) القشيري، الرسالة، ص ٢٧٤-٢٧٥.

من جهة أخرى، كما رأينا أعلاه، على سبيل المثال في تلميحات أبي حيان الإلهية. بوجه عام، كان المنظرون والمدافعون عن الصوفية مثل القشيري والسهروردي والغزالي مَن كرّسوا مُحمداً بوصفه أول صوفي في حين بدا الأولياء الصوفيون الأوائل بتصريحاتهم الغريبة المنتشية أكثر عزماً على اتباع طريق الاستغراق المباشر بجلال وجمال اللّه وبغير وساطة.

وفيما يمكن أن يُسمّيه المرء إعادة تأهيل الصوفية، تحتل رسالة القشيري حول الصوفية مكانة هامة فقد كانت مهمته صعبة للغاية: كان يكافح ضد تقليد طويلٍ إلى حد ما من العداء والشك بين المتصوفة والعلماء المحافظين. ذلك أن هذا التوتر الذي استمر ما لا يقل عن قرنين من الزمان بعد القشيري (ويستمر معنا بمعنى ما إلى اليوم) تجلى من خلال ملاحظة أبداها الولي الصوفي الأندلسي/ المصري أبو العباس المرسي (توفي ١٢٨٧) الذي اشتكى: «شاركنا الفقهاء فيما هم فيه، ولم يشاركونا فيما نحن فيه»[٢١]. أما المنظّر الصوفي الشهير أبو نصر السراج (توفي ٩٨٨) فقد صاغ بالفعل التناقض بين الفقه والتصوف بشكل أكثر وضوحاً:

«واعلم أن مستنبطات الصوفية في معاني هذه العلوم ومعرفة دقايقها وحقايقها ينبغي أن تكون أكثر من مستنبطات الفقهاء في معاني أحكام الظاهر لأن هذا العلم ليس له نهاية لأنه إشارات وبوادٍ وخواطر وعطايا وهبات يغرفها أهلها من بحر العطاء وساير العلوم لها حدٌّ محدود وجميع العلوم يؤدي إلى

(٢١) اليونيني، ذيل مرآة الزمان (حيدر آباد، دائرة المعارف، ١٩٥٤)، ٤: ٣١٨.

علم التصوف... لأن المقصود ليس له غاية وهو علم الفتوح يفتح اللّه على قلوب أوليائه في فهم كلامه ومُستنبطات خطابه ما شاء كيف شاء»[٢٢].

وفي ظل هذا الاستقطاب تم الإعلان عن برنامج القشيري في بداية عمله: فهو يأمل أن تساعد رسالته في إعادة الصوفية إلى أصولها ومسارها الحقيقيين المحترمين للشرع. ويعترف ويأسف على تدهور الصوفية في عصره لدرجة أن المتصوفة لم يعودوا يحترمون شريعة اللّه ورسوله متخيّلين أنفسهم فوق كل الواجبات والشعائر ولم يعودوا يهتموا بوصايا العقيدة. وبالتالي فهو يرغب في حماية سمعة الصوفية ممن يسيئون إليها ويصفهم كما يلي:

«وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام. ودانوا بترك الاحترام وطرح الاحتشام، واستخفّوا بأداء العبادات، واستهانوا بالصوم والصلاة، وركضوا في ميدان الغفلات وركنوا إلى اتباع الشهوات... ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال، حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال، وادعوا أنهم تحرروا من رق الأغلال وتحققوا بحقائق الوصال... وأنهم كوشفوا بأسرار الأحدية، واختطفوا عنهم بالكلية، وزالت عنهم أحكام البشرية»[٢٣].

---

(٢٢) السراج، اللُمع، ص ٣٧.
(٢٣) القشيري، الرسالة، ص ٨-٩.

وكانت المهمة الأولى للقشيري مراجعة سير المتصوفة المميزين منذ البداية وحتى أيامه لإظهار كيف كان مثال النبي هو المبدأ المُرشد في كل حالة. وإلى الجُنيد تُنسب الملاحظة التالية: «الطُّرُق كلها مسدودة على الخلق إلا على من اقتفى أثر الرسول عليه الصلاة والسلام»[٢٤]. ويكرر القشيري التأكيد على هذه النقطة: كانوا جميعاً كشخص واحد في احترام الشريعة.

يتكون القسم الأكبر من الرسالة القشيرية من فصول كل منها مُكرس للاهتمامات الأخلاقية الرئيسية للصوفية مثل الخوف من اللّه، والرجاء والجوع والصمت والتوبة والزهد وما إلى ذلك. يبدأ كل فصل، ووفقاً لما يلائم مشروع إعادة التأهيل، بآية قرآنية أو حديث نبوي يليها التعليقات التي أدلى بها المتصوفة فيما يتعلق بالموضوع. وقد يُسمّيها المرء مُختارات ذات أجندة غرضها إظهار كيف قاد مُحمد الطريق إلى الصوفية الحقيقية وكان المعلّم المثالي للأخلاق الصوفية. ومن بين الأحاديث العديدة التي تُصور مُحمداً باعتباره أول صوفي، ثمة حديث واحد مهم على وجه الخصوص في إظهار قُرب مُحمد المستمر من اللّه. لا شيء يصرف انتباهه عن اللّه. وحده من بين الأنبياء من استطاع البقاء على الدوام في حضرة اللّه والاهتمام بالشؤون الدنيوية لمجتمعه في الوقت ذاته:

«قلنا: يا رسولَ اللَّهِ، إنا إذا رأيناكَ رقَّت قلوبُنا، وَكُنَّا من أَهْلِ الآخرةِ، وإذا فارقناكَ أعجبَتنا الدُّنيا وشمَمنا النِّساءَ والأولادَ، فقالَ لَو أنَّكم تَكونونَ علَى كلِّ حالٍ، علَى الحالِ الَّتي أنتُمْ

---

(٢٤) القشيري، الرسالة، ص ٥٠.

علَيها عندي، لصافحتْكُم الملائِكَةُ بأكُفِّهم، ولزارتْكُم في بيوتِكُم»[٢٥].

ولدى مناقشة هذا المقطع، يُجادل القشيري بأنه يبيّن كيف أن مُحمداً، مثل الأولياء الصوفيين الذين اتخذوه مثالاً، كان قادراً على الارتقاء والبقاء قريباً من الحقائق العليا التي لا تتأثر بالظروف الطارئة وشواغل الوجود، في حين كان قادراً في الوقت ذاته على التعامل مع الواقع الدنيوي وأداء ما تأمر به الشريعة.

وكان حضور الحديث القدسي أو الحديث الإلهي في نصوص القشيري والنصوص الصوفية المشابهة كثيفاً. وهذه الفئة من الأحاديث، كما رأينا في وقت سابق، رواها مُحمد على أنها من لدن اللّه لكنها لم تكن جزءاً من القرآن رغم أنها كلام إلهي. وكان هذا الصنف من الحديث، الذي يقع بين القرآن والحديث، ذا معنى للصوفيين على وجه الخصوص باعتباره يُجسّر الفجوة بين اللّه والحالة البشرية ويشير إلى الطرق العديدة التي يمكن للناسك الحقيقي أن يقترب من خلالها إلى الحضرة الالهية. لكن الطريق إلى اللّه يجب أن تمر دائماً، وفقاً للقشيري، من خلال الشريعة كما في الحديث القدسي التالي:

«وما تقرَّب إليَّ عبدي بشيءٍ أحبّ إليَّ ممَّا افترضتُ عليه، وما يزالُ عبدي يتقرَّبُ إليَّ بالنَّوافلِ حتَّى أُحبَّه، فإذا أحببتُه؛ كنتُ سمعَه الَّذي يسمَعُ به، وبصرَه الَّذي يُبصِرُ به».

---

(٢٥) ابن حنبل، المسند (بيروت، دار صادر، ١٩٦٩) ٢: ٣٠٤-٣٠٥. جرى تناوله في القشيري، الرسالة، ص ١١٤-١١٦.

لكن على الرغم من أن الممارسة الصوفية كانت ويجب أن تبقى راسخة دائماً في المثال المحمدي، فإن هذا لا يعني أن بعض وصايا الشريعة لا يمكن تفسيرها بطرق كانت تختلف عن معناها الفقهي العادي. ولربما كان من أبرز هذه الوصايا (وأكثرها صدى لدينا اليوم) هو الجهاد، الذي يُفهم عموماً على أنه يعني القتال في سبيل اللّه، والحديث التالي نقله القشيري وفصّله:

«سُئل رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلّم عن أفضل الجهاد فقال: «كلمةُ عدل عند سلطانٍ جائرٍ»»(٢٦).

ويدخل الجهاد لدى القشيري في باب يُسمّى «المُجاهدة» التي يتضح أنها تعني كبح شهوات النفس، وتُعادَل من بين أشياء أخرى مع الشجاعة الأخلاقية والرغبة في قول الحقيقة حتى على حساب الأذى الشخصي. وبناءً على ذلك، فإن الجهاد وفق المصطلحات الصوفية يصبح أمراً ذاتياً ويشير إلى المعركة بين الصوفي وشهواته الدنيئة، والميل إلى السهولة والأمان والراحة. فهو مثال بارز على الطريقة التي تعامل بها الصوفيون مع المعنى الباطني أو الروحي لبعض الوصايا الإسلامية الرئيسية أو الأحاديث النبوية. وهكذا خصص السراج فصلاً كاملاً من عمله «اللُّمع» للطريقة التي كشف بها شيوخ الصوفية «المعنى الداخلي» لبعض أقوال مُحمد، وما يلي مثال لهذا:

«وسئُل سهل بن عبد اللّه (أي القُشيري) رحمه اللّه عن معنى قول النبي صلعم المؤمن من تسرّه حسنته وتسوؤه سيئته قال

---

(٢٦) القشيري، الرسالة، ص ١٣٣.

حسنته نِعم اللّه وفضله وسيئته نفسه إن وكلَ إليها»[٢٧].

ويعالج القسم الأخير من الرسالة قضية «الكرامات» المثيرة للجدل، والتي تُترجم عادة على أنها «كاريزما» الأولياء المتصوفة[٢٨]. ويمكن تعريف هذه الكاريزما بأنها «قوى» روحية أو بدنية، منحها اللّه لبعض الصوفيين من أجل تأكيد حرمتهم. وهذه المعجزات المُصغرة للأولياء بدت لعلماء الدين في المجتمع مثيرة للشبهة وليس أقله لأنها بدت وكأنها تنافس معجزات الأنبياء أو توسّعها، والتي كانت وظيفتها إثبات صحة نبوءة معيّنة. وجادل بعض اللاهوتيين بأنه بما أن النبوة نفسها انتهت بمُحمد فإن المعجزات لم تعد ممكنة. رفض علماء الدين المعتزلة على وجه الخصوص الكرامات الصوفية باعتبارها تشوّه سمعة معجزات الأنبياء وجادلوا بأن اللّه لن ينتهك بلا انقطاع أعراف وقوانين الطبيعة من أجل سلسلة لانهائية من الرجال الورعين. وجادلوا كذلك بأنه إذا ما تعيَّن على المسلمين القبول بالكرامات فإن من شأن هذا أن يحوّلهم إلى مسيحيين، لأن هؤلاء كانوا يبحثون دائماً عن المعجزات بين قدّيسيهم. وهذا النقاش هو سياق المقطع التالي من القشيري:

«فإن قيل: كيف يجوز إظهار هذه الكرامات الزائدة في المعاني على معجزات الرسل؟ وهل يجوز تفضيل الأولياء

---

(٢٧) السراج، اللُمع، ص ١٦٤. في ص ١٥٨-١٦٥ يعطي السراج أمثلة كثيرة عن كيفية كشف المتصوفة المعنى الداخلي لأحاديث مُحمد.

(٢٨) إلى حد بعيد، أكبر مجموعة من هذه الكرامات ترد في الفتوحات المكية لابن العربي. (مذكور في الهامش ١٨، ص ٢٠٩ أعلاه). وإذا ما تم جمعها ستكون مساهمة قيّمة في تاريخ الذهنيات. معظم هذه الكرامات شهدها ابن العربي مباشرة أو اختبرها بنفسه.

على الأنبياء عليهم السلام؟ قيل: هذه الكرامات لاحقة بمعجزات نبيّنا صلى اللّه عليه وسلّم؛ لأن كل من ليس بصادق في الإسلام لا تظهر عليه الكرامة. وكل نبي ظهرت كرامته على واحد من أمّته فهي معدودة من جملة معجزاته؛ إذ لو لم يكن ذلك الرسول صادقاً لم تظهر على يد من تابعه الكرامة. فأما رتبة الأولياء فلا تبلغ رتبة الأنبياء عليهم السلام: للإجماع المنعقد على ذلك.

وهذا أبو يزيد البسطامي سُئِل عن هذه المسألة فقال: مثل ما حصل للأنبياء عليهم السلام كمثل زِق فيه عسل ترشح منه قطرة، فتلك القطرة مثل ما لجميع الأولياء، وما في الظرف مثل لنبينا صلى اللّه عليه وسلّم»(٢٩).

يصرّ القشيري على حقيقة الكرامات وهي عموماً من صنف المعجزات ذاته. وكما المعجزات، الكرامات انتهاك للنظام الطبيعي يتعلق بوليّ ما وعلامة على حرمة الولي. لكن المعجزات النبوية هي أفعال عامة أمر اللّه أنبياءه أن يعلنوها أمام الناس بينما يتوجب على الولي الحقيقي أن يخفي كرامته. لذلك لم يخفِ مُحمد معجزاته التي آلت بالعديد من خصومه إلى الصمت أو أكدت إيمان أتباعه، لكن الولي الحقيقي لا يعلن كرامته أو يستخدمها لإسكات خصومه حيث إن كرامة الولي يمكن أن تكون ناجمة عن خداع شيطاني أو خداع للذات.

وتصريحات المتصوفة المذهلة في بعض الأحيان التي سمّاها أعداؤهم «الشطحات» أو الانحرافات الدينية الخطيرة كانت مرتبطة

---

(٢٩) القشيري، رسالة، ص ٣٨٠.

بـ«كراماتهم» المثيرة للجدل. وكان الدفاع عن هذه الشطحات كثيراً ما يكمن في إحالتها إلى الأحاديث النبوية المماثلة والحاجة إلى فهم المعنى الداخلي لما تم وسمه بأقوال مستهجنة. مثلاً:

«وذُكر عنه (أي الشبلي توفي ٩٤٥) أيضاً أنه قال في مجلسه إن للّه عباداً لو بزقوا في جهنم لأطفوها، فصعب ذلك على جماعة ممن كان يسمع ذلك، وقد روي عن النبي صلعم أنه قال تقول جهنم يوم القيامة للمؤمن جُز يا مؤمن فقد أطفأ نورك لهبي»[٣٠].

وهكذا فان كرامات الصوفية هي بمثابة امتدادات وتأكيدات على المعجزات المحمدية، في حين أن «انحرافاتهم» العرَضية هي تعبيرات باطنية عن حقائق معيّنة تم التعبير عنها للمرة الأولى من قبل النبي ثم حُملت في القلب والروح من قبل أتباعه الأكثر ولاءً وروحانية.

وفي أي مناقشة لصور مُحمد في الأدب الصوفي لا مفر من النظر في «الشيخ العظيم» محي الدين ابن العربي (توفي ١٢٤٠)، الشخصية الإشكالية الكثيرة الارتحال والغزيرة الإنتاج في أيامه وما بعدها. لا يمكن مقارنة نظام ابن العربي الفكري وتأثيره إلا بالغزالي من حيث مداه وأصالته. لكن في حين يبدو نظام الغزالي قابلاً نسبياً للتحليل فإن نظام ابن العربي معقد للغاية بحيث إن أي محاولة لإيجازه قد تنتهي بتشويهه. السبب هو أن ابن العربي رأى الكون مترابطاً ونابضاً بالحياة

(٣٠) السراج، اللُمع، ص ٤٩١.

برمّته بفعل نور اللّه. واللغة التي استخدمها عكست بالضرورة تلك الكلية، بينما يكمن وراء اللغة عالم من الرؤى والأحلام والتجارب الروحية التي رمت كمثل المرآة إلى إضاءة واستبصار، البنيان المعقد لحقائق متشابكة.

ولا يمكن اعتبار ابن العربي ولا الغزالي اتجاهاً سائداً لدى الصوفية: إذ كانا منشغلين جداً بعلوم عصرهم وأكثر انهماكاً بتأسيس بنيان فكري من «المتصوفة» العاديّين. من هنا، فإن الملاحظات التالية على ابن العربي يمكنها بالكاد أن تأمل في ملامسة جافة بنائه الفكري الصعب بشكل غير عادي، ولكن ربما كانت ذات فائدة في استقصاء صور مُحمد في كتابات ابن العربي.

إن أعظم ما أبدع بلا شك هو فتوحاته المكية، وهو عمل ضخم يمكن للمرء قراءته كرحلة في العالم الروحي على شكل تعليق مسهب على بعضٍ من آيات القرآن وعددٍ من الأحاديث النبوية. هو عمل نثري لكنه يلِجُ الشِّعر مراراً للتعبير عن الطبقات الباطنية للمعنى. يتحدث إلى القارئ من خلال صوت شخص يكشفُ الحقائق الباطنية وفي مكانٍ ما يُقسم ابن العربي أن كل حرف في كتابه مكتوب «بإملاء إلهي»(٣١). يتميز العمل بطابع مذهل غير مُستوحى كثيراً من التأمل وإنما من مُعايشة و«تذوق» النصوص المقدسة، وتعليقاته تسجّل تجربة ذاك الاستغراق. وفيما يتناوب النص بين الوضوح التام والتكثيف المُستعصي، فهو يتدفق مثل تيار من الوعي، دون أي اعتبار لأين أو متى يحدث الكشف. وهكذا، وبوصفه تأويلاً قرآنياً، يختلف اختلافاً جذرياً عن جميع التفاسير الأخرى في تجاهله التام للسياق التاريخي

(٣١) ابن العربي، الفتوحات المكية، ٦: ١٧٩.

(أسباب النزول) للوحي القرآني، مثبتاً ومُعالجاً النص القرآني على المستوى الأبدي ذاته من التحليل. تبعاً لذلك، يُعلّق أهمية مجازية كبيرة على كل كلمة قرآنية مُستشهد بها، وكذلك على ترتيب الكلمات وعددها. وفيما يكشف ابن العربي عن هذه المعاني العميقة الخفية، يتحوّل النص القرآني ذاته إلى حقيقة نابضة ومُعاشة يسمّيها «الإنسان الكلي»[٣٢]. ونقطة انطلاقنا هي الكون بوصفه «كياناً حياً»:

«فالكون كله جسم وروح، بهما قامت نشأة الوجود، فالعالم للحق [أي الله] كالجسم للروح... فالعالم مختصر الحق والإنسان مختصر العالم والحق فهو نقاوة المختصر، أعني الإنسان الكامل»[٣٣]

والكون إذا جاز التعبير، قد نُفخت فيه الروح من قِبل الله، واتخذ شكل إنسان:

«فكما أنه ليس شيء في العالم إلا وهو يسبّح بحمده، كذلك ليس شيء من العالم إلا وهو مُسخَّر لهذا الإنسان لما تعطيه حقيقة صورته»[٣٤].

إن سبب وجود هذا الكون هو الإنسان الكامل، وهو استعارة من ثقافات دينية شرق أوسطية لكنها متجذرة في الصوفية المتأخرة[٣٥].

---

(٣٢) رسائل ابن العربي (حيدر آباد، دائرة المعارف، ١٩٤٢) ص ١٧.
(٣٣) ابن العربي، الفتوحات، ٦: ٢٦-٢٧.
(٣٤) ابن العربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي (بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٢) جزء ١، ص ١٩٩.
(٣٥) نقطة البداية لفحص مفهوم الإنسان الكامل هي المقال الصعب لكن الأساسي

مَن أو ما هو الإنسان الكامل؟ في محاولة للإجابة عن هذا السؤال سنرسم، كما أعتقد، صورة قريبة جداً من صورة ابن العربي لمُحمد لأن كلا الصورتين متشابكتان.

على أحد مستويات الوجود - ومستويات الوجود لها أهمية قصوى عند ابن العربي - الإنسان الكامل هو آدم(٣٦). وبتلقّيه «كل الأسماء» من قِبل اللّه، كان آدم سيد أسرار الكون، وبالتالي متفوقاً على جميع الكائنات الأخرى. وعلى مستوى آخر، الإنسان الكامل هو مقام ممكن البلوغ لكل من يعرف اللّه من خلال معرفة الذات: «من عرف نفسه عرف ربّه» وهو حديث جرى الاستشهاد به مراراً في «الفتوحات» مثل «المانترا» تقريباً، ويترتب على ذلك أن الإنسان الكامل لديه «ورثة ونسل»، بخلاف كونهم مغمورين لكنهم بكل تأكيد القديسون «الأولياء» الذين وُصفوا بأنهم «قادرون على استخراج» «كنوز معرفة اللّه» من تأمل ذواتهم(٣٧). وما هو أكثر إثارة للدهشة هو التأكيد: «فإذا قلبت الانسان الكامل رأيت الحق»(٣٨). هنا يرمز الإنسان الكامل إلى كمال الخلق،

من لويس ماسينيون: "L'homme parfait en Islam et son originalite: eschatologique," in *Opera Minora* ed. Y. Moubarac (Beirut: Dar al-Ma'arif, 1963) 1:107-25 يوجد معالجة أبسط وأحدث في Annemarie Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger*, pp. 134-43. من بين تلاميذ ابن العربي كان عبد الكريم الجيلي (توفي ١٤٠٢) الذي خصص كتاباً كاملاً لـ«الإنسان الكامل»، وقد فسّره على نحو أضيق من ابن العربي باعتباره مُحمداً، انظر الإنسان الكامل (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧) ص ٢٠٧-٢١١.

(٣٦) ابن العربي، الفتوحات، ٣: ١٢٣ ومصادر أخرى.

(٣٧) من أجل «ورثة ونسل» انظر الفتوحات ٦: ١٦٣، من أجل «يستخرجون كنوز معرفة الله» انظر الفتوحات ٨: ١٥١.

(٣٨) ابن العربي، الفتوحات، ص ٧: ٢٧٨.

الذي هو عبارة عن صورة مرآوية لخالقه، والمرآة استعارة أخرى مفضلة عند ابن العربي.

إذاً، هل الإنسان الكامل هو آدم؟ هل هو مقام روحي؟ هل هو مخلوق مكتمل؟ أم أنه الثلاثة معاً؟ لن أتعقب الإنسان الكامل أبعد من ذلك إلا حيث يُفضي المفهوم ويُنير صور مُحمد، كما في المقطع الذي يلي. وبالنظر إلى الأبعاد السرمدية لبنيان المعاني لدى ابن العربي، لن يكون مفاجئاً أن نجد أن مُحمداً ضمن هذا البنيان هو مبدأ كوني على الأقل بقدر ما هو شخصية تاريخية. بادئ ذي بدء، تم تعريف مُحمد بالنفس العاقلة (النفس الناطقة) و(نفس العالم)، وكلا التصنيفين مألوف في الفلسفة الإسلامية لكنهما يُطبّقان الآن على مُحمد لما يبدو أنه المرة الأولى في التراث الإسلامي(٣٩). في الفلسفة الإسلامية هذه التصنيفات هي مفاهيم روحانية، منبثقة من الواحد. غير أنها تتجسد في مُحمد عند ابن العربي:

«ولما أُعطي هذه المنزلة وآدم بين الماء والطين علمنا أنه الممد لكل إنسان كامل منعوت بناموس إلهي أو حكمي وأول

(٣٩) ابن العربي، الفتوحات، ٥: ٢١٥. من أجل مناقشة حديثة لهذه المصطلحات في الفلسفة الإسلامية انظر M. A. Khalidi, *Medieval Islamic Philosophical Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005) pp. xviii-xxiv. انظر أيضاً Peter Adamson and Richard Taylor, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005) Index, s.v. soul, world. أحد أتباع ابن العربي، أبو بكر بن عبد الله بن شاهاور الرازي (توفي ١٢٥٦) يدعو مُحمداً، الانبثاق الأول (الفيض الأول) و(الروح الأعلى)، انظر عمله «منارة السائرين»، تحقيق سعيد عبد الفتاح (القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٩) ص ٣٥-٣٦.

ما ظهر من ذلك في آدم حيث جعله اللّه خليفة عن مُحمد صلعم فأمدّه بالأسماء كلها من مقام جوامع الكلم التي لمُحمد صلعم فظهر بعلم الأسماء كلها على من اعترض على اللّه في وجوده ورجح نفسه عليه، ثم توالت الخلائف في الأرض إلى أن وصل زمان وجود صورة جسمه لإظهار حكم منزلته باجتماع نشأتيه، فلما برز كان كالشمس اندرج في نوره كل نور، فأقر من شرائعه التي وجّه بها نوّابه ما أقر ونسخ منها ما نسخ وظهرت عنايته بأمّته لحضوره وظهوره فيها، ولكن لهؤلاء خصوص وصف فجعلهم «خير أمّةٍ أُخرجت للناس»[٤٠].

ما يتسم بالأهمية في هذا المقطع الإشارة إلى «النشأتين» لمُحمد، وهو دليل مُهم على تصور ابن العربي لمُحمد بوصفه شخصية أعلى من التاريخ وضمنه في آن معاً، وكائن مُفارق للطبيعة أُنعم عليه إلهياً واستثنائياً بمعرفة لا نهاية لها.

وبما أن الإنسان الكامل هو بمثابة فيض لمُحمد، فكذلك جميع الأنبياء الذين يربيهم ويغذيهم ويلهمهم[٤١]. لقد وُصف بأنه الأول والآخر وبأنه أدلُّ دليلٍ على ربّه وبأنه حافظ العالم وبأنه من اجتمعت فيه حقائق العالم[٤٢]. وقد جاء في الحديث أن مُحمداً قد قال حول

(٤٠) ابن العربي، الفتوحات، ٥: ١٦٤. التفوق اللاحق والضروري لأمة مُحمد جرى التأكيد عليه أيضاً في الفتوحات ١: ١٨٠.

(٤١) ابن العربي، الفتوحات، ١: ١٧٠. في رسالة الأنوار ص ١٦، يُقال إن مُحمداً قد خصص لكل الأنبياء أمكنتهم الصحيحة التي لا تتغير.

(٤٢) من أجل هذه الاوصاف انظر ابن العربي، الفصوص، جزء ١، ص ٥٠، ٥٤، ٢١٥.

خلق العالم وسببه «كنتُ كنزاً... لم أُعرف فأحببتُ أن أُعرف». ورأى الحب باعتباره الحركة التي أوجدت العالم، وشرح بالمناسبة تحبب مُحمد للنساء باعتباره «حنين الكل إلى جزئه»[٤٣]. وبقدر ما هي مُذهلة هذه الكوكبة من الصفات كذلك أيضاً هي الرؤية الصادرة عن تعريف عائشة الشهير لشخصية مُحمد بأنها القرآن، والتي تمضي إلى ما وراء هذا لتأكيد التطابق التام بين الأمرين:

«فمن أراد أن يرى رسول اللّه صلعم ممن لم يدركه من أمّته فلينظر إلى القرآن فإذا نظر فيه فلا فرق بين النظر إليه والنظر إلى رسول اللّه صلعم، فكأن القرآن انتشأ صورة جسدية يُقال لها محمد بن عبد اللّه بن عبد المطلب والقرآن كلام اللّه وهو صفته، فكان محمد صفة الحق تعالى بجملته... فيكون مُحمد صلعم ما فقد من الدار الدنيا لأنه صورة القرآن العظيم، فمن كان خلقه القرآن من ورثته، وأنشأ صورة الأعمال في ليل طبيعته فقد بعث مُحمد صلعم من قبره، فحياة رسول اللّه صلعم بعد موته حياة سُنته»[٤٤].

ويُظلل هذا الموكب من الفيض الإلهي مفهوم الولاية، وهي مكانة واسعة جداً في «محيطها» بحيث إن النبوة ذاتها تندرج تحتها[٤٥]. لكن في حين أن خط النبوة ينتهي بمُحمد فإن المكانة المقدسة ليس لها

(٤٣) ابن العربي، فصوص الحكم، جزء ١، ص ٢٠٣، ٢١٤-٢١٥. (في الهامش ٣٤، ص ٢٢١). موضع الخلاف حديث يذكر فيه مُحمد النساء أولاً بين روائع العالم.

(٤٤) ابن العربي، الفتوحات، ٧: ٦٨-٦٩.

(٤٥) ابن العربي، الفتوحات، ٣: ٣٠، ٢٩٩.

نهاية[٤٦]. من الواضح أن الشيوخ الصوفيين العظماء، من وجهة نظر ابن العربي، كانوا بين هؤلاء «القدّيسين» الذين استمرت المعرفة الإلهية بتغذيتهم:

«ويُقال في الولي وارث، والوراثة نعتٌ إلهي، فإنه قال عن نفسه: ﴿خير الوارثين﴾ (الأنبياء، الآية ٨٩). «فالولي لا يأخذ النبوة من النبي إلا بعد أن يرثها الحق منهم ثم يلقيها إلى الولي ليكون ذلك أتم في حقه حتى ينتسب في ذلك إلى اللّه لا إلى غيره، وبعض الأولياء يأخذونها وراثة عن النبي وهم الصحابة... ثم علماء الرسوم يأخذونها خلفاً عن سلف إلى يوم القيامة فيبعد النسب. وأما الأولياء فيأخذونها عن اللّه تعالى... قال أبو يزيد: «أخذتم علمكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت»[٤٧].

نحن نعيشُ في عالمٍ تسبّح مخلوقاته جميعها، الحية والجامدة، بمديح اللّه. ومُحمد، بصفاته الكونية المتنوعة، هو سبب وجود هذا العالم ويُغذي روحانيته. ومكانته الأزلية وكماله هما بالضبط ما يجعل النور الإلهي يستمر في تنوير أولئك الذين يعترفون بـ«الحقيقة المحمدية» التي تكمن مخفية «مبطنة» في الروح البشرية أو تتمظهر في القرآن.

ومن الواضح أن ثمة القليل جداً هنا مما يُشبه صور مُحمد التي

(٤٦) ابن العربي، الفتوحات، ٥: ١١٦.
(٤٧) ابن العربي، الفتوحات، ٣: ٢٩٥. (متوفر في ص ٣٢٠، الحاشية ٢، تحت رومان ٢).

صادفناها حتى الآن. هل نبحث عن أصل هذه الصور في المفاهيم المسيحية «للوغوس» (العقل الأول)؟ أم أن مُحمداً باعتباره الإنسان الكامل هو تناغم مع الأفلاطونية المحدّثة؟ أم أن المفهوم الشيعي للنور المحمدي ذو صلة بهذا الموضوع؟ نظام ابن العربي الفكري هو بلا شك مزيج من الأفكار الغنوصية، الثيوصوفية والفلسفية لكن يتخللها جميعاً كشوفاته العاطفية والانفعالية عن الغيب، من خلال المعرفة «الموروثة» من اللّه والتي أضحت ممكنة بوساطة «الحقيقة المحمدية». ما من فهم تاريخي صرف لمُحمد ولا أي قدر من المعرفة الشرعية أو المنطقية يمكن أن تكشف كامل الحقيقة عنه، إلا إذا استبطنه المؤمن باعتباره الكاشف النهائي لأسرار كون اللّه. عندها فقط يصبح المرء تابعاً حقيقياً لمُحمد.

الفصل السابع

تطويب النبي
سيرةُ مُحمد في عصر معياري جديد

قد يتذكر القارئ مخطط التقسيم الزمني للسيرة المُقترح في بداية هذا العمل، حيث وُسِمت الأعمال السيرية الأولى للآباء المؤسِّسين الأربعة بأنها «سيرة التقوى الفطرية». فقد كانت سيرة تعالج موضوعها برهبةٍ لدرجة أنها جمعت في شبكتها جميع الروايات التي وقعت عليها، مع إيلاء القليل من الاهتمام لاتّساقها المنطقي، إذ كان المبدأ الموجّه هو التضمين بدلاً من الإقصاء. وإذا تم العثور على أي روايات يُعتقد من قِبل بعض المسلمين أنها جارحة أو أنها تناقض روايات أخرى في السرد ذاته، كان يُعتقد أن من الأفضل إدراجها بدلاً من إقصائها لدواعي التقوى. هذا لا يعني أن الآباء المؤسِّسين لم يكن لديهم تأويل لما يسردون: إذ لا يوجد سرد بدون تأويل. ولأنهم من أهل السُّنة، كان من الواضح أن الآباء المؤسِّسين لم يكونوا متعاطفين، على سبيل المثال، مع السرديات الشيعية المضادة. ولكن بوجه عام، حافظت السيرة السُّنية على قدر كبير من المواد التاريخية في حالة خام وغير مُعالجة، مع محاولات ضئيلة أو معدومة لتحقيق الاتّساق والانسجام بين الروايات.

سأجادل الآن أن تطور البسيرة، وفي مرحلة معيّنة من التاريخ، دخل عصراً جديداً، عصراً يمكن وصفه بالمعنى الواسع بأنه عصر التطويب والوعظ والإقصاء والتبرير العقلاني والتماثل. وكانت النيّة الصريحة لكتّاب السيرة في هذا العصر الجديد فرض نوع من الانتظام على المواد السردية الهجينة لاستخدامها لمصلحةِ حزبٍ أو نظامٍ أخلاقي. وقد رأينا أعلاه علامات معيّنة لهذا العصر الجديد في السيرَ الشيعية والصوفية لمُحمد، التي كان برنامجها جليّاً وتأويلها واضحاً. حياةُ مُحمد، في الصور الشيعية، تُمهّد لمجيء «العائلة المقدسة»، أما في الصور الصوفية فمُحمد هو راعي «الأولياء» المتصوفة ومبدأ كوني يوفر مفتاحاً للتأويل الرمزي لحقيقة العالَم. مع ذلك، فإن الأكثر تواتراً في ذاك العصر الجديد، سلسلة من الأعمال التي تعالج السرديات المتعارضة أو ما سمّيتُه سابقاً «مضادات السيرة» صراحة، حيث تُكشف تلك التعارضات وتُستحضر وتُراجع وتُذلل إذا جاز التعبير. والسؤال المطروح الآن هو: هل ثمة في الثقافة والتاريخ الإسلاميين ما حرك السيرة من عصر «التقوى الفطرية» إلى عصر التطويب والاتساق؟ وهل يمكننا أن نقترح إطاراً زمنياً لهذا التحول؟ إذا تعاملنا مع السؤال الأخير أولاً، فقد نقترح القرنين الحادي عشر والثاني عشر باعتبارهما الفترة التي تطور خلالهما النوع الجديد من السيرة إذ بحلول ذلك الزمن كانت الثقافة الإسلامية قد شحذت أدواتها اللاهوتية والجدلية في صراعاتها ضد كل من الأعداء الداخليين والخارجيين. على الجبهة الداخلية كان الإسلام قد انشق إلى العديد من الفِرَق الفقهية وإلى جناحين كبيرين، السُّنة والشيعة. أما من أطرافه وجوانبه فقد كان الاسلام مُهدداً من قِبل المتشككين والهراطقة والفلاسفة من مختلف الأطياف الذين كان العديد منهم

مُعادياً لفكرة النبوة عموماً أو غير مكترث بدور النبي في التاريخ البشري. أما على الجبهة الخارجية فقد كان المفكرون المسلمون بعد قرون من النقاش مع غير المسلمين، مُطلعين تماماً على بعض التُّهم الموجَّهة إلى جوانب مُعيّنة من حياة مُحمد من قِبل، على سبيل المثال، اللاهوتيين المسيحيين. كل هذه العوامل كان لها تأثير على السيرة وساعدت في دفعها في الاتجاه الجديد. لكن قبل أن ندلف إلى العصر الجديد نحتاج أن نفحص بشيء من التفصيل الخلفية الفكرية التي جعلت هذا العصر الجديد ممكناً.

لعب مفكران، كما أجادل، دوراً ذا أهمية بالغة في توجيه السيرة وجهة نقدية ومعيارية أبعد شأواً: الأديب الكبير وخبير الحديث ابن قتيبة (توفي ٨٨٩) والأديب الأكثر شهرة واللاهوتي المعتزلي الجاحظ (توفي ٨٦٨). كان ابن قتيبة منزعجاً جداً من الطريقة التي استخدمت فيها فرق مختلفة أحاديث مُحمدية متباينة لتبرير فهمها المتمايز أو المتحيّز للعقيدة والممارسة، كما كان حريصاً على دفع هجمات المتشككين الذين شككوا في عقلانية روايات معيّنة في السيرة. وكان عمله المعنون «تأويل مختلف الحديث» يهدف بشكل أساسي إلى إيضاح أن التناقضات في الحديث والسيرة كانت في الظاهر وليست حقيقية. وكانت المهمة الملحّة لابن قتيبة هي تشذيب الحديث مما هو خيالي ومبرمج أي الذي كان هدفاً مفضلاً للعقلانيين وغيرهم ممن تعاملوا في الغالب مع الحديث باعتباره ليس أكثر من جعبة من الخرافات. وفي دفاعه عن الحديث ونزاهته اعتبر ابن قتيبة نفسه نوعاً من المناضل عنهم لأن:

«هذا ما حكيتُ من طعنهم على أصحاب الحديث وشكوت تطاول الأمر بهم على ذلك من غير أن يتضح عنهم ناضح... حتى أنسوا بالعيب ورضوا بالقذف وصاروا بالإمساك عن الجواب كالمُسلِّمين»[1].

وبعد أن استعرض ثم دحض خصوم الحديث بين اللاهوتيين العقلانيين والشيعة وبعد أن كشف جهلهم وتناقضاتهم شرع ابن قتيبة في الدفاع عن العلماء الذين يجمعون الأحاديث الصحيحة وغير الصحيحة من خلال الادعاء بأنهم لا يفعلون ذلك لأنهم يؤمنون بالأحاديث التي يجمعونها وإنما لأنهم يرغبون في التمييز بين المقبول منها وغير المقبول وفرزها[2]. والجزء الأكبر من العمل معقودٌ لنوع من جدل الاعتراضات والأجوبة، فالحديث الفلاني يتعارض مع العقل (النظر)، والحديث الفلاني طِباقيّ (عكسي)، ورواية كذا وكذا في السيرة لا معنى لها بالنظر إلى ظروفها التاريخية. ويُعالج ابن قتيبة كل اعتراض بدقة، داحضاً تهمة التناقض على أسس لغوية وعقلانية أو سياقية. والنقاش التالي نموذجي في هذا الصدد:

«قالوا: رويتم أن رسول الله صلعم قال: «ما كفر بالله نبيٌّ قط»، و«أنه بُعث إليه ملكان فاستخرجا من قلبه وهو صغير علقة، ثم غسلا قلبه، ثم رداه إلى مكانه». ثم رويتم أنه كان على دين قومه أربعين سنة وأنه زوَّج ابنتيه عتبة بن أبي لهب

(١) ابن قتيبة، تأويل، ص ١٢.
(٢) ابن قتيبة، تأويل، ص ٥١.

وأبا العاص بن الربيع، وكلاهما كافران. قالوا: في هذا تناقض واختلاف، وتنقص لرسول اللّه صلعم»[٣].

لكن ليس الأمر على هذا النحو كما يقول ابن قتيبة. «لأن العرب جميعاً من ولد إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام خلال اليمن، ولم يزالوا على بقايا من دين أبيهم إبراهيم صلعم، ومن ذلك حج البيت وزيارته والختان والنكاح... وكان رسول اللّه صلعم على دين قومه... وكان مع هذا لا يقرب الأوثان ولا يعيبها، وقال بُغضت إليّ، غير أنه كان لا يعرف فرائض اللّه تعالى والشرائع التي شرعها لعباده... وأما تزويجه ابنتيه كافرين، فهذا أيضاً من الشرائع التي كان لا يعلمها، وليس في تزويجهما كافرين قبل أن يحرم اللّه تعالى عليه إنكاح الكافرين، وقبل أن ينزل عليه الوحي ما يلحق به كفراً باللّه تعالى».

وهكذا دواليك. لم يكن ابن قتيبة يرفض الاستشهاد بالعهدين القديم والجديد ولا حتى ببعض التفسيرات «الطبيعية» للظواهر التي كانت راهنة في الأوساط الطبية أو الفلسفية في عصره وذلك من أجل تعزيز حججه عن صِحّة أو عقلانية بعض أحاديث مُحمد أو أفعاله. لكن من الواضح، من دفاعه المُسهب عن الحديث والسيرة أن هذه النصوص كانت بحلول القرن التاسع موضوعاً لهجوم شديد ومنهجي تولاه إلى حد بعيد اللاهوتيون العقلانيون الذين وجدوا في تلك النصوص أهدافاً سهلة. ومن الواضح أيضاً أن اللاهوتيين المعتزلة كانوا في طليعة تلك الحملة لتطبيق المعايير التحليلية على دراسة الحديث والسيرة وتشذيب النصوص مما اعتبروه تراكمات خرافية.

---

(٣) ابن قتيبة، تأويل، ص٧٥ و ٧٦.

وربما كان الجاحظ واللاهوتيون المعتزلة في ذهن ابن قتيبة عندما أشار إلى أن بعض الاعتراضات على روايات معيّنة في السيرة تأتي من أشخاص أطلق عليهم اسم «العقلانيون» (أهل النظر)[٤]. وإذا ما انتقلنا إلى الجاحظ نجد مفكراً أوسع أفقاً بكثير، فقد كانت أفكاره تؤرق معاصره الأصغر سناً ابن قتيبة. الجاحظ، الشخصية السامقة في الثقافة العربية الإسلامية السابقة للحداثة، كان متمسكاً بنظرية المعرفة التي ميزت بين القدرة العقلية الفطرية (العقل المولود) الذي كان يعتقد أنه محدود وبين «عقل التجارب» الذي رأى أن لا حدود له. فالطبيعة من جهة، والتاريخ من جهة أخرى، هما الحقلان الأهم القابلان للاستقصاء من قبل عقل التجارب. كان التاريخ بالنسبة للجاحظ، إذا نحّينا الطبيعة جانباً لوهلة، هو بالضبط الحقل الذي تفاعل فيه اللّه مع خلقه ولذا فقد كانت دراسة التاريخ ذات أهمية حاسمة من أجل فهم الدين. لكن الإنسان، على أي حال، يلتذّ بالروايات عن الغريب والاستثنائي، الأمر الذي يؤدي إلى تراكم كبير في الخرافات الدينية. وحمّل الجاحظ علماء الحديث المسؤولية عن هذا الأمر وقرنهم مراراً «بالعوام» بوصفهم مروّجين لقصص هزلية لكنها في نهاية المطاف أساطير ضارّة. والفهم الحقيقي لنبوّة مُحمد يجب أن يقترن، وفقاً للجاحظ، بفهم لظاهرة النبوة من منظور تاريخي واسع: لماذا أرسل اللّه الأنبياء؟ وما علاقة الأنبياء واحدهم بالآخر؟ وكيف فوضهم اللّه؟

لذلك فإن مشكلات السيرة في رأي الجاحظ تثير أسئلة أكثر جوهرية، أسئلة تتجاوز المعرفة المتأتية من محاولات مواءمة الروايات كما مارسها معاصره ابن قتيبة. نحتاج أولاً إلى معرفة الشرائط العقلية

(٤) كان مصطلح النظر (أو التحقيق العقلاني) مفضلاً لدى الجاحظ.

للروايات التاريخية. ونحتاج ثانياً إلى استقصاء طبيعة النبوة ذاتها. فإذا كان إجماع الآراء على رواية معيّنة قد اتُّخذ، على سبيل المثال، من قِبل علماء الحديث شرطاً للحقيقة، لم يكن ثمة بد، بالنسبة للجاحظ، من استقصاء كيف ومتى يمكن أن يكون هذا الإجماع نفسه شرطاً للحقيقة. كيف لنا أن نتعامل، على سبيل المثال، مع إجماع المسيحيين أن عيسى هو اللّه؟ يرى الجاحظ أن المهمة الأولى للاهوت (علم الكلام) هي استقصاء القضايا النظرية الكامنة وراء افتراضات المجتمع الديني وطرحها على أساسٍ عقلاني صلب:

«وأيّ شيءٍ أعظمُ من شيء لولا مكانه لم يثبت للربِّ ربُوبيَّة، ولا لنبيٍّ حجة، ولم يُفصل بين حُجَّة وشُبهة، وبين الدليل وما يُتخيلُ في صورة الدليلِ. وبه يُعرف الجماعةُ من الفُرقة، والسُّنةُ من البِدعة، والشُذوذُ من الاستفاضة»[٥].

أما بالنسبة للنبوة والتي تهمنا هنا بشكل أوثق، فإننا نجد في كتاباته البدايات الأولى لما سيصبح نوعاً مزدهراً من التاريخ الديني الإسلامي: وهو النوع المُشار إليه بشكل شائع بـ«علامات» (دلائل «أعلام») أو «حُجج» النبوة[٦]. هنا يبدأ الجاحظ بالأساسيات: في المقام الأول، لماذا النبوة ضرورية؟ لأن الكون شديد التنوع، وهو أمر يظهر أوضح ما يكون في التنوع البشري. بالنظر إلى اختلاف مواطنهم، ومهنهم، ومواهبهم العقلية، فإن العدوان متوطن بينهم.

---

(٥) الجاحظ، الرسائل، ٤: ٢٤٥.

(٦) ثمة معالجة حصيفة وحديثة لهذا النوع في Gabriel Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu* (Leiden: Brill, 2004) pp. 178-83 مع أحدث ثبت بالمراجع.

ولكبح العدوانية البشرية، وسنّ الشرائع التي تخلق النظام في العلاقات البشرية، يرسل اللّه الأنبياء، الذين يكشفون عن تسلسل هذه الشرائع الإلهية. والنبوة من هنا هي الجواب على الشر الحاضر أبداً في الفوضى الاجتماعية (الفتنة)، والفتنة هي بمثابة السيناريو الكابوسي للفكر السياسي الإسلامي. لماذا يرسل اللّه هذا العدد الكبير من الأنبياء؟ لأنه وفقاً للجاحظ:

«وإنما ذكرتُ هذا لتعلم أن الخبر قد يكون أصله ضعيفاً ثم يعود قوياً، ويكون أصلهُ قوياً فيعودُ ضعيفاً، للذي يعتريه من الأسباب، ويحلُ به من الأعراض، من لُدن مخرجه وفُصُوله، إلى أن يبلغ مُدَّتَه، ومنتهى أجله، وغاية التَّدبير فيه، والمصلحة عليه. فلما كان هذا مخوفاً، وكان غير مأمون على المتقادِم منه وضع اللّه لنا على رأس كل فترةٍ علامة، وعلى غاية كلِ مدةٍ أمارة، ليُعيد قوة الخبر، ويُجدد ما قد هم بالدروسِ، بالأنبياء والمرسلين عليهم السلام أجمعين. لأن نوحاً عليه السلام هو الذي جدّد الأخبار التي كانت في الدهر الذي بينه وبين آدم عليهما السلام، حتى منَعهما الخلل، وحماهما النقصانَ بالشواهد الصادقة والأمارات القائمة... فحين همت بالضَّعف، وكادت تنقص عن التمام، وانتهت قُوَّتُها، بعث اللّه تعالى مُحمداً صلى اللّه عليه وسلم، فجدّد أقاصيص آدم ونوح، وموسى وهارون، وعيسى ويحيى عليهم السلام. وأموراً بين ذلك، وهو الصادق، بالشواهد الصادقة، وأن الساعة آتية، وأنه ختم الرسل عليهم السلام به»[٧].

(٧) الجاحظ، الرسائل، ٣: ٢٥٦-٢٥٧.

بالنظر إلى أن معظم البشر لم يحظوا بمشاهدة المعجزات النبوية مباشرة، تمثل النبوة بالنسبة للجاحظ إعادة إيقاظ للتاريخ، والنبوة المُحمدية على وجه الخصوص هي إعادة الكتابة الأخيرة والأكثر صدقاً لكل التاريخ السابق[٨]. هذا، إذاً، أحد «الأدلة» على صدق رسالة مُحمد: إذ إن تاريخه يشهد عليه أفضل من أي تاريخ آخر. وتشمل البراهين الأخرى أشياء أخرى مثل مزاياه الشخصية غير العادية، والولاء الهائل لأتباعه، والتوافق «الإعجازي» فيما يتعلق بالوقائع الأساسية لحياته وإنجازاته بين الناس والذين بخلاف ذلك لا يتفقون على شيء، والتحدي الذي طرحه أمام مجتمعه الفخور والبليغ للرد على توبيخه الأخلاقي أو مضاهاة بلاغة الوحي الذي جلبه، وهو التحدي الذي لم يتمكن مجتمعه من الرد عليه[٩]. وهذا البرهان الأخير ربما يقود الجاحظ إلى طرح، ربما لأول مرة بشكل منهجي، نظرية الامتياز النبوي، ومفادها أن الأنبياء، قد اكتسبوا مكانة مرموقة من خلال تجاوز مجتمعاتهم الخاصة في فن أو علم امتازت به تلك المجتمعات. وهكذا امتاز موسى بالسحر في عصر برع بفنونه السحرية العالية، وإحياء الموتى من قِبل عيسى جعله أفضل من أي طبيب في عصر تميّز بفنه الطبي، وبلاغة مُحمد تفوقت في عصر مشهور ببلاغته.

ربما بوسعنا أن نقول شيئين عن هذه النقاشات التي هدفت إلى إثبات حقيقة نبوة مُحمد. أولاً ثمة المعنى المجازي الإنساني لهذا

---

(٨) الجاحظ، الرسائل، ٣: ٢٤٠-٢٥٧.

(٩) من أجل الامتياز في الشخصية انظر، رسائل، ٣: ٢٨٠. من أجل ولاء التابعين انظر ٣: ٢٨١. من أجل الاتفاق الإعجازي للمعارضين انظر ٣: ٢٦٠-٢٦١، ٢٧١. من أجل تحدي البلاغة انظر ٣: ٢٧٤-٢٧٧. من أجل فرادة القرآن انظر ٣: ٢٧٨-٢٨٠

النقاش، أي أن هذه «البراهين» مُستمدة إلى حد بعيد من الأسلوب الدقيق الذي حُفظت من خلاله وقائع حياته وشخصيته ومن ثم وصولها إلينا. وهذا في حد ذاته «برهان» لا يقل إعجازاً عن معجزات أي نبي آخر. ثانياً، اختار الجاحظ عمداً أن لا يستشهد بأي من معجزات مُحمد الشائعة على نطاق واسع في عصره كدليل، ولا أي استشهادات من العهدين القديم والجديد التي تعلن كما يُقال مجيء مُحمد. وهذا ليس مُفاجئاً تماماً بالنظر إلى الصعوبات التي واجهها علماء الكلام العقلانيون، لا سيما المعتزلة، في هضم معجزات مُحمد وخوفهم من أن تكون تلك المعجزات هدفاً سهلاً لأعداء الإسلام لمساءلتها ودحضها.

إذاً انحدر من الجاحظ وابن قتيبة تقليدٌ فكري ثري من الدفاع عن نبوة مُحمد وتطويبها مع «براهين» مستمدة من طيف واسع من المصادر. كان ابن قتيبة رائداً في أسلوب الفحص الدقيق للعهدين القديم والجديد بهدف التحقق من التلميحات إلى مُحمد في هذه النصوص المقدسة السابقة، أما التحجّج فيما يتعلق بالامتياز النبوي، الذي كان الجاحظ أول من صاغه بشكل منهجي، فقد تم تطويره من قِبل الأجيال اللاحقة(١٠). وبأسلوبيهما المختلفين تماماً، أي اهتمام ابن قتيبة بالانسجام الداخلي، واهتمام الجاحظ بتأسيس معايير عقلانية

---

(١٠) كان ابن قتيبة خبيراً في الإنجيل. عمله على التلميحات إلى مُحمد في الكتاب المقدس ضاع لسوء الحظ لكن بقيت أجزاء منه في الأعمال اللاحقة كافية لإعطائنا فكرة وافية عن مداه وأسلوبه: انظر ابن الجوزي، الوفاء، تحقيق مصطفى عطا (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨) ص ٥٨-٦٧. ربما استفاد من العمل المنجز في مجال التلميحات الكتابية من قبل المعاصر الأقدم المتحول عن المسيحية، أي علي بن ربان، انظر أدناه فيما يتعلق به.

خارجية للإثبات، كان كلا الكاتبين عازماً على حماية نزاهة السيرة وفي تثبيت سردياتها على أسس أكثر معقولية من الانسجام والتاريخ المحقّق. ويمكن للمرء أن يضيف، أن العديد من نقاشاتهما لا تزال سارية في السير الإسلامية المعاصرة للنبي.

وهنا يبدأ فصل في فحص حياة مُحمد سعى خلاله كتّاب السيرة، من بين أشياء أخرى، إلى إدراج تلك السيرة في سياق أوسع للتاريخ وظاهرة النبوة. من ابن قتيبة انحدر تقليد سيطابق بين «براهين» مُحمد ومعجزاته إلى حد كبير. وهذه المعجزات كانت معروضة الآن على شاشة عريضة لتشمل بشائر قدومه وكذلك التلميحات إليه في الكتب المقدسة السابقة. ومن الجاحظ انحدر تقليدٌ ركز على تفسير أكثر عقلانية للنبوة والأنبياء والمعجزات. وكانت مدرسة ابن قتيبة سائدة بالطبع بين شيوخ الحديث في حين كانت مدرسة الجاحظ متأثرة باللاهوتيين والفلاسفة من مختلف الأطياف. كيف تخللت هذه الأفكار المناخات الثقافية في القرنين أو القرون الثلاثة التالية؟

«دلائل النبوة» لأبي بكر الفريابي (توفي ٩١٣) عمل مبكر يتبع أسلوب الحديث، ويتضمن إلى حد كبير قائمة بمعجزات الطعام والشراب، إضافة إلى عدد صغير من معجزات التحويل. لا يوجد ما يميز هذا العمل عن عمل نموذجي للحديث في عصره باستثناء تركيزه على موضوع واحد، إذ يبدو أن الهدف كان تعليمياً: أن يجمع في مكان واحد جميع معجزات النبوة المحمدية ليستفيد منها الطالب. والعمل الأكثر طموحاً في هذا الحقل عمل آخر من أعمال الدلائل، وعلى الرغم من أنه مُصاغ بأسلوب الحديث، فإن كاتبه أكثر وعياً

بضرورة الإسهاب والدفاع وتبرير قصصه العجائبية: هذا العمل هو «دلائل النبوة» لأبي نعيم الأصبهاني (توفي ١٠٣٨). وبسبب معرفته التامة للحديث، واهتماماته العميقة بكل من الصوفية وعلم الكلام، قدّم أبو نعيم عمله بمقدمة جادل فيها بأن اللّه وهب جميع الأنبياء أربع من العطايا: الامتياز العيني، لذلك لم يعانِ أي نبي من الضعف الجسدي أو الارتباك العقلي أو النسب المهين أو العيب الأخلاقي. ثانياً، الامتياز في المواهب الطبيعية، فعندما يرسل الملوك، على سبيل المثال، سفيراً يمنحونه نعماً خاصة وتشريفات إضافية تمكنه من أداء مهمته بشكل أسهل. وعندما يكلف اللّه الرحيم نبياً بمهمة، يزوّده بعطايا إضافية لتقوية قلبه، وشحذ عقله وتمكينه من حيازة الفضيلة والمثابرة بعزم. ثالثاً، توفير التوجيه الصحيح، فعندما يكرم اللّه شخصاً برسالة، تقضي حكمته بمنح ذلك الشخص القدرة على الوعظ بالإرشاد الصحيح. العطية الرابعة هي أن اللّه يُرشد النبي إذا كان على خطأ. وعندما يحنو اللّه على خلائقه، يضمن عدم افتقار رسوله المختار للتوجيه الإلهي من أجل احتمال وطأة النبوة. وهو لا يمكن الحصول على هذه العطايا الأربع من خلال العمل الشاق فحسب. بل هي عطايا إلهية تتجلى في أزمنة وأمكنة الضرورة القصوى، عندما يكون الجزء الأعظم من الإنسانية على وشك الوقوع في الخطأ(١١).

يؤكد أبو نُعيم أن اللاهوتيين في عصره قد أجابوا على نحو كاف الاعتراضات على النبوة التي قدمها «الملحدون والفلاسفة» لذلك لن يكرر جهودهم. بدلاً من ذلك، يعتزم السعي وراء المهمة الأكثر

(١١) أبو نعيم، دلائل، تحقيق محمد رواس قلعجي (بيروت، دار النفائس، ١٩٩٩) ص ٣٤-٣٦. تم حذف بعض الفقرات.

تواضعاً المتمثلة في الجمع من «آبار» المعرفة جميعها، أي براهين مُحمد الأكثر شهرة والأكثر موثوقية. لكن هذه ليست مختارات عادية أو صامتة للأحاديث الإعجازية، فالقسم المتعلق ببشارة قدوم النبي كبير جداً ويتضمن قصصاً عن إعجازات غير موجودة في أي مكان آخر. ثم يعلق المؤلف على هذا القسم على النحو التالي:

«وما تضمن هذا الفصل من أحواله صلعم من حين تزوجت آمنة، وحملها، ووضعها به واسترضاعه، وحضانة حليمة ظئره، إلى أن بلغ خمساً وعشرين سنةً، المقرونة بالآيات، دلالةً على نبوته صلى اللّه عليه وسلّم بخروجها على المُتعارف والمُعتاد»[١٢].

هذه العبارة الأخيرة بالطبع إيماءة للاهوتيين و«علماء الطبيعة» الذين كانوا عازمين على تحديد معنى «العادة»، والطرق التي يمكن القول من خلالها إنه يمكن كسرها (أي العادة). سوف نأتي على ذكرها لاحقاً، لكن أبا نعيم يعتبر أن من المسلَّم به أن هذه «البراهين» بمعنى أو آخر خروق جلية للعادة. ولتعزيز هذا الادعاء، يكرس فصلاً كاملاً لمعجزات الأنبياء الآخرين وإظهار أن معجزات مُحمد أكثر إعجازاً، وأكثر إيحاءً وأوفر عدداً من جميع هذه المعجزات مجتمعة:

«فإن قيل: فإن إبراهيم خُص بالخُلة.
قلنا: قد اتُّخِذ مُحمد خليلاً وحبيباً، والحبيب ألطف من الخليل...

(١٢) أبو نعيم، دلائل، جزء ١، ص ١٧٤.

فإن قيل: إن إبراهيم كسر أصنام قومه غضباً لله.
قيل: مُحمد صلعم كسَّر ثلثمائة وستين صنماً نُصبت حول الكعبة بإشارته باليمين، فتساقطن.
فإن قيل: فإن موسى عليه السلام جعل الله عصاه ثعباناً.
قلنا: فقد أُوتي مُحمد صلى الله عليه وسلّم نظيرها وأعجب منها، خُوارُ الجذع اليابس وحنينه... وأيضاً إجابة الأشجار، واجتماعهن لدعوته لما دعاهن»(١٣).

ويستمر الأمر على هذا المنوال أي صفحة تلو صفحة من معجزات الأنبياء وعجائب كلامهم وفعلهم التي تبزّها العجائب المحمدية وتتفوق عليها. الفئة الأكبر هي معجزات عيسى لكن ها هنا أيضاً يتفوق مُحمد على عيسى في كل قسم. وينتهي العمل بوصف مُفصل للسمات الجسدية لمُحمد مصحوباً ببضع محاولات تتّصل بعلم الفراسة.

مع أبي نعيم نصل إلى خلاصة ما، أي إلى عملٍ يجسد على أفضل وجه تراث الحديث حول براهين النبوة كما بُوبت منذ البداية من قِبل ابن قتيبة. يفتقر العمل إلى دفاع ابن قتيبة الجدلي عن نزاهة الأحاديث المحمدية وتماسكها لكنه أكثر اتساعاً من حيث النطاق وأكثر ثراءً بالسرديات الإعجازية. كما أنه أكثر استرخاءً وثقة من حيث الأسلوب، مُسلماً أن الاعتراضات على معجزات مُحمد قد تم الإجابة عنها بشكل قاطع، ومطوراً إلى أبعد حد فكرة التفوق المحمدي في عمل المعجزات، وذلك لمواجهة مجموعة مهمة من الاعتراضات صادرة على الأرجح من الأوساط المسيحية.

---

(١٣) أبي نعيم، دلائل، جزء ٢، ص ٥٨٧-٥٨٨.

ماذا الآن عن «مدرسة» الجاحظ؟ نلتقي هنا حشداً متنافراً لم يتأثر جميعهم بأي شكل على نحو مباشر بالجاحظ، لكن معظمهم اشتبك مع أنواع المواضيع التي قاربها ببلاغة. على جانبي الجاحظ وقف مفكران مهمان وأصيلان في موضوع النبوة، العامة والمُحمدية، وهما المسيحي معتنق الإسلام ابن ربَّن الطبري (توفي ٨٦١) والشيعي الزيدي أحمد بن الحسين الهاروني (توفي ١٠٣٠).

يكتب علي بن ربَّن بشغف المتحول (معتنق الإسلام) مُبرراً تحوّله إلى إخوانه السابقين في الدين:

«ومن آيات النبي صلى اللّه عليه وسلّم هذا القرآنُ وإنما صار أيةً لمعانٍ لم أر أحداً من مؤلفي الكتب في هذا الفن فسَّرها بل أطلق القول والدعوة فيه. وما زلتُ وأنا نصراني أقولُ ويقولُ عمٌّ لي كان من علماء القوم وبلغائهم أن البلاغات ليست من آيات النبوة لأنها مُشتركة في الأمم كلها حتى إذا اعتزلتُ التقليد والإلف وفارقتُ لزازَ العادة والتربية وتدبرتُ معاني القرآن علمتُ أن الأمر فيه كما قال أهله. وذلك أني لم أجد لأحدٍ عربي ولا عجمي هندي ولا رومي كتاباً جمع من التوحيد والتهليل والثناء على اللّه عز وجل والتصديق بالرسل والأنبياء والحثِّ على الصالحاتِ الباقياتِ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والترغيب في الجنة والتزهيد في النار مثل هذا القرآن منذ كانت الدنيا، فمن جاءنا بكتابٍ هذه نسبته ونعتُه وله من القلوب هذا المحل والجلالة والحلاوة ومعه هذا النصرُ واليُمن والغَلبةُ، وكان صاحبُه الذي نزل عليه أمياً لم يعرف كتابةً ولا بلاغةً قط، فهو من

آيات النبوة لا شك فيه ولا مرية»[١٤].

وللمزيدِ من إثبات براهين النبوة المُحمدية يستخدم معرفته العميقة بالكتاب المقدس والكتب المقدسة الأخرى «ليكشف» كيف تعرّض اسم مُحمد للتحريف أو الكتمان من قبل المجتمعات الدينية السابقة. كان علي بن ربَّن، مثل الجاحظ، كثير الاهتمام بطبيعة ودقة الروايات التاريخية لأن الشكوك التي تم الإعراب عنها والمتعلقة بتاريخية السيرة النبوية كانت من بين الاعتراضات الرئيسية على الإسلام التي قدّمها غير المسلمين[١٥]. وفي عمله مناقشة مُفصّلة عن أنواع الإجماع التي تُستخدم كأساس للروايات التاريخية والتي تقود بدورها إلى تعليقات على معايير أخرى للحقيقة التاريخية كما وإلى التناقضات الداخلية في الروايات التاريخية للأديان غير الإسلامية. والبراهين على مُحمد ملخصة تحت عشرة عناوين:

١- دعاؤه صلى اللّه عليه وسلّم إلى الفرد الدائم العلام العادل الذي لا يُغالب ولا يُجار وموافقته في ذلك جميع الأنبياء.
٢- ما كان عليه في نسكه وعفته وصدقه ومحمود سننه وشرائعه.
٣- أنهُ عليه السلام أظهر آيات بينات لا يأتي بها إلا أنبياء اللّه ونخباؤه.

(١٤) علي بن ربّن، الدين والدولة، تحقيق عادل نويهض (بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٢) ص ٩٨-٩٩.
(١٥) علي بن ربّن، دلائل النبوة، ص ٣٦. اعتراضات أخرى على الإسلام ترجع إلى الكبرياء والتقليد والتربية والغباء المتصلب. انظر أيضاً ص ٤٨ من أجل اعتراضات أخرى من قبل المسيحيين.

٤- أنه تنبأ على أشياء غائبة عنه فصحت في زمانه.

٥- أنه تنبأ على حوادث جمة من حوادث الدنيا ودولها صحت بعده.

٦- أن الكتاب الذي جاء به آية من آيات النبوة بالضرورة وبالحجج التي لا تُدفَعُ.

٧- أن غلَبتهُ الأمم آية بينة بالضرورة والحجج التي لا تُدفع.

٨- أن دُعاته الذين نقلوا أخباره خُيار الناس وأبرارهم ومن لا يُظن بأمثالهم الأكاذيبُ والإفكُ.

٩- أنه عليه السلام خاتم الأنبياء وأنه لو لم يُبعث لبطلت نبوات الأنبياء فيه.

١٠- أن الأنبياء عليهم السلام قد تنبأت عليه قبل ظهوره بدهر طويل ووصفت مبعثه وبلده ومسيرهُ وخضوع الأمم له والملوك لأمّته.

في النقطتين التاسعة والعاشرة يتألق علي بن ربَّن حقاً كمُدافعٍ عن مُحمد. إذ إنه نقّب العهدين القديم والجديد بحثاً عن إشارات إلى مُحمد، ووجد الكثير مما يستحق النقد في النصوص المقدسة الأولى. وهكذا يجد أن التوراة، بينما تتضمن قوانين جديرة بالثناء، تُركز بشكل ضيق للغاية على الإسرائيليين وتاريخهم. والأناجيل التي تتضمن حكمة وعظات رائعة، تحتوي على القليل من القوانين إن وجدت. والمزامير أيضاً، على جمالها، تفتقر إلى القوانين. والوحي المُنزل على أنبياء العهد القديم لا يتضمن في الغالب أكثر من الشجب لبني إسرائيل. ويحتوي القرآن بالمقابل على كل هذه المزايا وأكثر، وجاذبيته عالمية الطابع. والقرآن في حد ذاته برهان مُعجز وبشكل قاطع لأن الذي أتى

به كان أمّياً. يستنتج عليّ بن ربَّن بأن مُحمداً لو لم يُبعث لكانت النبوة السابقة كلها هباء بالضرورة، بما أنها جميعاً تشير إليه(١٦).

من عليّ بن ربَّن وعصره انحدرت حوالي خمسون إشارة إلى مُحمد اكتُشفت في النصوص المقدسة المبكرة والتي أصبحت الموقع الكلاسيكي للعديد من سير النبي. وثمة قائمة نموذجية من التلميحات والتعليقات تقع في عمل من جنس الدلائل يُدعى «أعلام النبوة» لأبي حاتم الرازي (توفي ٩٣٣) وهو شيعي إسماعيلي. وهنا أقتبسُ المقطع كاملاً لأنه قد يكون ذا أهمية خاصة للقراء ذوي الخلفية أو الخبرة التوراتية (الإنجيلية)، وهو يوضح أسلوب الجدل المُستخدم:

> في التوراة أن اللّه عز وجل قال لبني إسرائيل: إنني أقيم نبياً من إخوتكم، أجعل كلامي على فمه [التثنية ١٨: ١٥]. فإخوة بني اسرائيل هم بنو إسماعيل. والنبي الذي قام في بني إسماعيل هو مُحمد (ص). وفي التوراة أيضاً: جاء اللّه من سيناء وأشرق من ساعير وأضاء من جبال فاران [التثنية ٣٣: ٢]. فمجيء اللّه من سيناء هو مجيء موسى (ع) لأن اللّه أعطاه الألواح بطور سيناء، وإشراقه من ساعير هو خروج المسيح (ع) لأنه كان من ساعير، من أرض الجليل من قرية يُقال لها ناصرة، وإضاءته من جبال فاران هي ظهور مُحمد (ص) من مكّة، لأن فاران هو مكة، وفي التوراة: أن إسماعيل كان يتعلم الرمي في برّية فاران [سفر التكوين ٢١:

(١٦) من أجل البراهين العشرة، انظر الدين ص ٤٧. من أجل نقده للتوراة ونصوص أخرى انظر ص ٩٩-١٠٣، من أجل مُحمد بصفته ضامناً للنبوة انظر ص ١٣٠ وما يليها ص ١٣٧.

٢١]، وهذا ما لا مرية فيه أن إسماعيل نشأ بمكة وفيها تعلم الرمي. وفي الإنجيل، قال المسيح: إني ذاهب وسيأتيكم «البارقليط»، روح الحق الذي لا يتكلم من قبل نفسه، ويعلمكم كل شيء وهو يشهد لي كما شهدت له وهو يرسل باسمي. قوله: يرسل باسمي أي يكون صاحب شريعة مثله. ولم يخرج بعده صاحب شريعة مثله إلا مُحمد، وهو شهد له كما شهد مُحمد له [إنجيل يوحنا ١٤: ٢٥ و١٦: ١٣]. وفي الزبور في صفة مُحمد (ص): أنه ينقذ الضعيف الذي لا ناصر له، ويرأف بالمساكين ويُصلِّى عليه في كل وقت ويُبارك عليه في كل يوم ويدوم ذكره إلى الأبد ويحوز ملكه من البحر إلى البحر [المزامير ٧٢: ٤-١٥]. فهذا ما لا مرية فيه أنه صفة مُحمد (ص)، لأن شريعته متصلة بالقيامة لا تُنسخ، ولا نبي بعده، فهو الذي ذكره يدوم إلى الأبد، وهو الذي يُصلّى عليه ويُبارك في كل يوم وفي كل وقت. وفي كتاب أشعياء: قال لي الرب أقم نظاراً ليخبر بما يرى، فكان الذي رأى صاحب المنظرة، قال: قد أقبل راكبان أحدهما على حمار والآخر على جمل، فبينا أنا كذلك إذا أقبل أحد الرَّاكبين وهو يقول: هوت هوت بابل ونكست جميع آلهتها النخرة على الأرض. فهذا الذي سمعت من الرَّب إله إسرائيل العزيز، قد نبأتكم به [اشعياء ٢١: ٦-١٠]. يعني براكب الحمار المسيح (ع) لأنه دخل أورشليم وهو راكب حماراً، ويعني براكب الجمل مُحمداً (ص) لأنه دخل المدينة وهو راكب الجمل وعلى يديه فتحت بابل وكسَّرت أصنامها. وفي كتاب إشعياء أيضاً: عبدي الذي سُرّت به نفسي أحمد

المحمود بحمد الله حمداً حديثاً تفرح به البَّرية وسكانها، [اشعياء ٤٢: ١، ١١] فهذا إفصاح باسمه، والبرية يعني البادية، لأنها مسكن العرب وبها أرض الحجاز ومنها خرج مُحمد (ص). وفي كتاب إشعيا أيضاً: لتفرح الأرض البادية ولتبتهج البراري والفلوات وليخرج نور كنور الشنبليد وتستنير وتزهو مثل الوعا، لأنها ستعطى بأحمد محاسن الشأن [اشعياء ٣٥: ١-٢] وفي كتاب إشعياء ايضاً: ولد لنا مولود وولد لنا ابن على كتفيه علامة النُبوة [اشعياء ٩: ٥-٦]. ولم يكن أحد على كتفيه علامة النبوة غير مُحمد (ص). وفي كتاب حبقُّوق: لقد انكشفت السماء من بهاء مُحمد وامتلأت الأرض من حمده [حبقوق ٣: ٣]، هذا، مع كلام كثير مثله يذكره في كتابه.

وفي كتاب دانيال رؤياه التي رآها وعبرها، وذكر تفسيرها، وقال فيها: رأيتُ عتيق الأيام قد جلس وبين يديه ألف ألف خدّام يخدمونه، وكتّاب لا تحصى [دانيال ٧: ١٠] وذكر أشياء كثيرة قد جرى ذكرها في صدر كتابنا هذا وقال فيها: رأيتُ على سحاب السماء كهيئة إنسان، فانتهى إلى عتيق الأيام، وقدموه بين يديه، فخوّلوه الملك والسلطان والكرامة وأن تتعبد له جميع الشعوب والأمم واللغات، سلطانه دائم إلى الأبد وملكه لا يتغير إلى الأبد [دانيال ٢: ٤٤]. وقد ذكرنا رؤياه هذه وتفسيرها، ويغني ذلك عن إعادة ذكره. وفي كتابه أيضاً: في تعبير الرؤيا التي رآها الملك في آخر كلامه: فيفتتح إله السماء في تلك الأيام ملكاً دائماً لا يتغير ولا يزول، ولا يذر لغيره من الأمم مملكة ولا سلطاناً، بل يدق

ويبيد الممالك كلها ويقوم هو إلى دهر الداهرين. هذا في تعبير الحجر الذي دقّ ذلك الصنم من الحديد والنحاس والخزف الذي رآه الملك في رؤياه، وهو مشهور في كتاب دانيال وفي حديثه الذي في أيدي العامة. وفي كتاب إرميا: جعلتك نبياً للأمم لتنسف وتهدم وتبير وتسحق وتبني وتغرس [إرميا ١: ١٠]. وفي كتاب هوشع: أنا الرب الإله الذي أرعاك في البدو في أرض خراب قفر [هوشع ١٣: ٥]. فليس نبي خرج في أرض قفر إلا مُحمد (ص)، لأنه خرج في البادية.

فهذه دلائله صلى اللّه عليه وآله، في كتب الأنبياء (ع) وأهل الكتاب يقرأونها، ولا ينكرون ما قد ذكرنا منها، لأنها مكتوبة في هذه الكتب، ولكن قد غلب عليهم الهوى، ورموا بالخذلان والعمى، ليقضي اللّه أمراً كان مفعولاً. وفيها من هذا النحو دلائل كثيرة، تركنا الأكثر منها لشرط الاختصار الذي قدمنا، أنا نذكر من كل فن شيئاً دون الجميع. وهذا ما لا يجوز عليه التواطؤ، وليس هو مما نقله رجل أو رجلان أو ثلاثة، كما ادعاه الملحد، لأنها نبوات من الأنبياء، وكانوا في دهور متباينة قبل مُحمد (ص) بزمن طويل(١٧).

ننتقل الآن إلى الشخصية الجاحظية الأخرى وهي الهاروني وعمله «إثبات نبوة النبي» حيث لدينا نوع من عمل يصدر مباشرة وبوضوح عن

---

(١٧) أبو حاتم الرازي، أعلام النبوة، ص ١٩٥-١٩٨. وقد صدرت ترجمة إنجليزية كاملة لهذا العمل بقلم كاتب هذه السطور. ولعلي بن ربّن العديد من التلميحات الأخرى، انظر «الدين والدول» ص١٣٧ وما يليها.

«مدرسة» الجاحظ لكنه يطور جدله الخاص في عدة اتجاهات. لا نجد هنا الكثير مما تنبأ به الأنبياء الأوائل حول نبوة مُحمد وإنما بالأحرى سيرة مُحمد الاستثنائية. هل لرجل عاقل يبحث عن السلطة فقط أن يتصرف مثل مُحمد مُعرّضاً نفسه لخطر العداء والحسد عن طيب خاطر؟ هل لمثل هذا الرجل أن يتحدّى جمهوره مجاناً من خلال ادعائه التنبؤ بالأحداث التي يمكن أن يتبيّن زيفها بسهولة وتقوّض مصداقيته؟ كيف أمكن لشعب فخور مثل العرب، الذي لم يتحد أبداً تحت حكم ملك واحد، أن يستسلم بخضوع لحكمه؟ هذه وأحداث مشابهة أخرى في حياته هي أكثر البراهين غير القابلة للدحض عن صِدقه. أُضِيف إلى ذلك صحابته المتميّزين كما وامتياز العلوم الدينية لأمّته وتفوّقها: لاهوتٌ ظافرٌ دامغٌ وهيئة من الفقهاء المشهورين لا نظير لها[١٨].

هذه هي الطريقة التي سعى مؤلفو الدلائل بطرقهم المختلفة لإرشاد القرّاء فيما يتعلق بصدق الرسالة المُحمدية. قام هؤلاء المؤلفون بعملهم بكفاءة فساهموا في بناء إطار صلب لإخلاص وصدق وتبجيل نبيهم. واستند هذا الإطار إلى طيف واسع من الحجج المستمدة من النصوص المقدسة الإسلامية وغير الإسلامية والتي أُضيفت إليها نصوص أخرى مُستمدة من التاريخ والعقلِ المحض. ومن أجل الدفاع عن مُحمد، تحولت سيرتهُ إلى جدال أو حتى في بعض الأحيان إلى ما

(١٨) أحمد الهاروني، إثبات نبوة النبي، تحقيق خليل الحاج (لا مكان، المكتبة العلمية، لا تاريخ)، من أجل التعرض للعداء انظر ص ٧٦، من أجل الخوف من التناقض انظر ص ١٢٤، من أجل السيادة على العرب انظر ص ١٧٥-١٧٦. من أجل الصحابة المجيدين انظر ص ١٧٦-١٧٨، من أجل التميز في العلوم الإسلامية انظر ص ١٧٨.

يشبه الدعوى القانونية التي تهدف إلى إسكات منتقديه. وهذا النوع أو الضرب من التحجج سيكون بلا مبرر لو لم تكن تلك النبوءة عموماً ومُحمد على وجه الخصوص قد تعرّضا للهجوم من جهات عديدة: من «الهراطقة» المسلمين واللاهوتيين غير المسلمين والفلاسفة المتشككين. لكن كتب الدلائل لم تدافع عنه فقط، بل إنها احتفت بإنجازاته أيضاً. بعبارة أخرى، طوّبت هذه الأعمال سيرته، مما ساعد في ترسيخ حب مُحمد بين أفراد أُمّته. فقد وفّرت «الدلائل»، وهي جنس أو ضرب أدبي ساهمت فيه العديد من المدارس الأدبية المختلفة، حتى أن بعضها كان متهماً بالانشقاق، وفّرت أرضية مشتركة للاتفاق بين العلماء المسلمين، مما ساعدهم في رص الصفوف والتجمع تحت راية نبيهم. وتزامن هذا التطور مع عصر حين لم يكن بوسع رمزهم السياسي العظيم، أي مؤسسة الخلافة، توحيد المسلمين أو الدفاع عنهم بسهولة. لذا فقد كان السجل التاريخي لمُحمد، والمُعاد تفسيره كما ينبغي، هو الملاذ الأخير.

وإلى أزمة الزعامة السياسية يجب أن نضيف الصراع الثقافي (Kulturkampf) ذا الأبعاد المتعاظمة الذي اندلع في الأوساط الثقافية الإسلامية خلال القرن التاسع. لا أنوي فحص هذا الصراع الثقافي بتفصيل وإنما التركيز فقط على جانب واحد منه: أي الجدل الكبير حول النبوة والأنبياء والذي بدأ عندما أصبح التاريخ الثقافي للأمم المتحضرة الأخرى في العصور القديمة معروفاً على نطاق واسع للمثقفين المسلمين. في الجوهر، قد يصوغ المرء المعضلة على النحو التالي: لماذا هذا العدد الكبير من الحضارات المثيرة للإعجاب، على سبيل المثال، الإغريق والهنود، والتي من جهة أخرى لم تذكر الأنبياء أو تنبذهم صراحة؟

كان المؤرخون والأدباء وعلماء الطبيعة واللاهوتيون وفلاسفة الإسلام (وليس علماء الحديث) من اهتموا بشكل وثيق بالثقافات الأجنبية وكانوا أول من أثار أسئلة حول طبيعة النبوة ووظيفتها. رأينا في كتب الدلائل أن الدفاع عن مُحمد استلزم الدفاع عن النبوة بشكل عام. إن أي هجوم على النبوة كان هجوماً ضمنياً على مُحمد. لكن مفكرين آخرين تصارعوا مع القضايا الأكثر نظرية. وبالنظر إلى أن الأمور المتعلقة باللّه والفضيلة وحياة الآخرة وما إلى ذلك، يمكن تحقيقها من خلال العقل في نظر الفلاسفة، ما الذي تبقّى للنبوة والنبي؟ إذا كان الكون يخضع بالضرورة للقوانين الطبيعية، فكيف يمكن للمعجزات أن تحدث؟ ما هو النبي على وجه التحديد، ولماذا نحتاج إليه، وكيف يكتسب معرفته؟

بعض هذه الأسئلة، على سبيل المثال، المتعلقة بصدق النبي، قد تلقت بالفعل إجابات من النوع أعلاه في كتب الدلائل. أما القضايا ذات الطابع النظري المتعلقة بالنبوة فقد تُركت لمن قد يُطلق عليهم بشكل فضفاض «العقلانيين». سأقدم، بِوَجل، التعريف التالي لهم: المفكرون الذين اعتقدوا أن العقل البشري بحد ذاته يمكن أن يقدم إجابات عن الأسئلة المتعلقة بالله والنبوة والوجود والأخلاق بشكل مستقل عن الوحي الإلهي أو بما يتساوق معه(١٩).

اثنان من الفلاسفة المسلمين، الكندي (توفي حوالي ٨٦٦) والفارابي (توفي ٩٥٠) يمثلان وجهتي نظر مُختلفتين عن العلاقة بين

---

(١٩) المسارات المختلفة التي اتخذها المفكرون الإسلاميون للتوفيق بين الفلسفة والنبوة تمت مناقشتها بالكامل في Jean Jolivet, "L'idee de la sagesse et sa fonction dans la philosophie des 4e et 5e siecles," *Arabic Sciences and Philosophy* 1, no. 1 (1991): 31-65.

الفلسفة (العقل البشري بحد ذاته) والنبوة (الوحي الإلهي). والكندي، المُحافِظ، لا يرى تناقضاً بالضرورة بين الفيلسوف والنبي. النبي هو ما يمكن للمرء أن يسمّيه فيلسوفاً «فورياً»، شخص يكتسب معرفته بالواقع بشكل مباشر وفوري من اللّه، دون الحاجة إلى المعاناة من التدريب المهني الطويل لطالب الفلسفة. علاوة على ذلك، من المرجح أن يجيب النبي عن الأسئلة النظرية على نحو أكثر وضوحاً وإيجازاً من الفيلسوف[٢٠]. وفيما يخص جوهر الموضوع، يتعامل النبي والفيلسوف مع المواضيع الكبيرة نفسها: اللّه والخلق، الحياة الفاضلة، مصير الإنسان وما إلى ذلك. لذلك يمكن للمرء أن يفسِّر الكندي باعتباره يجادل بأن الحقيقة الفلسفية لا تعدو كونها أكثر تجريداً أو حتى استغلاقاً من الحقيقة النبوية. أما الفارابي فقد كان أكثر جذرية. عرّف الفارابي الدين بأنه «آراء وأفعال مُقدرة ومُقيدة بشرائط يرسمها للجميع رئيسهم الأول، يلتمس أن ينال باستعمالهم لها غرضاً له فيهم أو بهم محدوداً»، و«الرئيس الأول» إذا كان فاضلاً وكانت رئاسته فاضلة في الحقيقة، فإنه إنما يلتمس بما يرسم من ذلك أن ينال كل من تحت رئاسته السعادة القصوى (التي هي في) الحقيقة سعادة وتكون تلك الملة ملة فاضلة. وإن كانت رئاسته جاهلية، فإنه إنما يلتمس بما يرسمه من ذلك أن ينال هو بهم خيراً (ما من الخيرات) الجاهلية التي هي إما كرامة وجلالة وإما غلبة»[٢١].

---

(٢٠) انظر المناقشة ذات الصلة بهذا في Peter Adamson, "Al-Kindi," in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, pp. 46-49.

(٢١) الفارابي، الملة، تحقيق محسن مهدي (بيروت، دار المشرق، ١٩٦٨) ص ٤٣-٤٤.

بالنظر إلى هذا التعريف للدين باعتباره «آراء وأفعال مُقدرة ومُقيدة» من الممكن التجادل حينها بأن هذه يمكن أن تكون فقط انعكاسات لحقائق أكثر تأكيداً، لحقائق مطلقة مدعمة «ببراهين» فلسفية. والنبي الفاضل عند الفارابي ليس «فيلسوفاً فورياً» لكنه أشبه بمرّوج للفلسفة، أي فيلسوف للجماهير التي «أقوالها وأفعالها» مُشتقة من النظرية الفلسفية، من الميتافيزيقيا وعلم الأخلاق. وقد صيغت مناقشات الفارابي عن النبوة بعبارات نظرية للغاية ومجردة من التلميحات إلى مُحمد أو الإسلام حتى تبدو وكأنها ما كان يمكن أرسطو أن يقوله لو بُعث حياً وطُلب إليه أن يكتب عن النبوة. والفيلسوف شخص تأتي حكمته من فيض أو انبثاق «العقل الفعال» بتوسط العقل المُستفاد إلى عقله المنفعل، في حين أن النبي من جهة أخرى، يتلقى حكمته من المصادر ذاتها، وهو شخص تطورت قواه المتخيلة، بدلاً من عقله المطبوع، إلى أعلى درجة(٢٢).

وبراعة الأنبياء، ومهارتهم الخاصة، تتمثل في تحويلهم الحقائق الفلسفية إلى آراء مقبولة من الجماهير. وهذه موضوعة رئيسية في القصة الفلسفية الشهيرة «حي بن يقظان» للفيلسوف الأندلسي ابن طفيل (توفي ١١٨٥). باختصار، تروي الحكاية عن طفل في جزيرة مهجورة نشأ وكبر مُحاطاً بالحيوانات فقط، والذي يتمكن من خلال عقله الرائع من الوصول إلى الحقائق العليا للكون بما في ذلك وحدانية اللّه وقواعد الأخلاق الأساسية. وفي نهاية المطاف وعندما يقابل وجهاً لوجه إنساناً من أبناء جلدته، رجل دين موحِّداً ذا طبيعة منطوية

(٢٢) الفارابي، آراء أهل المدينة، تحقيق ألبير نصري نادر (بيروت، دار المشرق، ١٩٧٣) ص ١١٥-١٢٥.

وعقلانية ويتعلم لغته بسرعة، يتبع ذلك الحوار التالي:

«ووصف له (أسال) جميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الإلهي والجنة والنار والبعث والنشور والحشر والحساب والميزان والصراط. ففهم حي بن يقظان ذلك كله، ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم. فعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به مُحق في وصفه صادقٌ في قوله رسول من عند ربه، فآمن به وصدّقه وشهد برسالته. إلا أنه بقي في نفسه أمران كان يتعجب منهما ولا يدري وجه الحكمة فيهما، أحدهما: لمَ ضرب هذا الرسول الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلهي وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في أمر عظيم من التجسيم واعتقاد أشياء في ذات الحق هو مُنزّه عنها وبريء منها؟ والأمر الآخر: لمَ اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات وأباح الاقتناء للأموال والتوسع في المأكل حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل والإعراض عن الحق؟»[٢٣].

يصرُّ حيّ على مغادرة الجزيرة للعودة إلى مدينة أسال للتبشير بالحقيقة الفلسفية البسيطة، فيجد أن معظم العقول البشرية لا يمكنها التعامل مع الحقائق النظرية في حين أن الحقائق المجازية أو البلاغية للدين أقرب إلى أذهانهم. ويقرر عندها العودة إلى جزيرته مع أسال

(٢٣) ابن طفيل، حي، تحقيق ألبير نصري نادر (بيروت، دار المشرق، ٢٠٠١) ص ٩٣. تم حذف بعض الفقرات. للاطلاع على مناقشة عامة وحديثة لابن طفيل انظر M. A. Khalidi, *Medieval Islamic Philosophical Writings*, pp. xxix-xxxiv.

لتكريس بقية حياتهما للتأمل. واكتسب مفهوم النبوّة تعريفات متعددة من جانب الفلاسفة المسلمين والعديد منها تتصل بطبيعة ونسق المعرفة عند الروح النبوية وكيفية مقارنة هذه التعريفات بتلك الفلسفية[٢٤]. والنبوة باعتبارها حقيقة مستساغة هي ربما خلاصة مُنصفة للموقف الفلسفي كما ورد لدى الفارابي وابن طفيل. واعتمد فلاسفة آخرون مثل ابن سينا رؤيا أقرب إلى تلك الخاصة بالكندي. لذلك قد يُقال بأنه كان ثمة تبريران عقليان مختلفان على نطاق واسع للنبوة من قِبل الفلاسفة: الأول رأى النبوة بوصفها القدرة على تمثيل حقائق «برهانية» بشكل إبداعي ومناسب لاستهلاك الناس بوجه عام، فيما رأى الثاني النبوة باعتبارها القدرة على الوصول إلى استنتاجات عقلانية بسرعة أكبر وبجهد أقل مما هو الحال عليه مع الفلاسفة.

لكن الفِرق الإسلامية الأخرى، لا سيما علماء الكلام (اللاهوتيون)، شعرت بالحاجة إلى معالجة المزيد من المهام الجدلية الفورية، كما رأينا أعلاه مع الجاحظ. كان أعداء النبوة حاضرين داخل وخارج الدار، وكانت ثمة حاجة إلى المزيد من الإجابات المباشرة والمحددة فيما يتعلق بمشكلات أثارتها النبوة المحمدية أكثر مما يمكن العثور عليه في التكهنات النظرية للفلاسفة. وفي حين كان الفلاسفة منشغلين بالدرجة الأولى بملاءمة النبوة مع نظرة عقلانية للعالم وشرحها في مصطلحات عامة، كان اللاهوتيون مُهتمّين بالمهمة

---

(٢٤) لمزيد من المناقشات حول الفلسفة والنبوة انظر *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, p. 313 (al-Farabi); pp. 174-75 (Ibn Tufayl); pp. 320-21 (Ibn Sina). من أجل رؤى ابن سينا انظر Michael Marmura, "Avicenna's Psychological Proof of Prophecy," *Journal of Near Eastern Studies* 22 (1963): 49-56.

الأكثر إلحاحاً والمتمثلة في تبرير ادعاءات أنبياء معيّنين، واضعين مُحمداً في علاقة معهم ومدافعين عن سجلاتهم التاريخية. وكان ثمة تداخل بالطبع، فيما يتعلق بقضايا من هذا القبيل، مثل التحقق من ادعاءات الأنبياء وفرز الأنبياء الزائفين عن الحقيقيين.

ولعل الخصم الأبعد تأثيراً للنبوة والأنبياء في الثقافة الإسلامية السابقة للحداثة هو الفيلسوف والطبيب المشهور أبو بكر محمد بن زكريا الرازي (توفي ٩٢٥). وفي مناظرة عامّة جرى حفظها للأجيال القادمة من قِبل خصمه، قيل إن الرازي قدّم ثلاثة اعتراضات رئيسية على النبوة. يتعلق الاعتراض الأول بالضرر الذي يلحقه الأنبياء والذي صاغه على النحو التالي:

«من أين أوجبتم أن اللّه اختص قوماً بالنبوة دون قوم وفضلهم على الناس وجعلهم أدلة لهم وأحوج الناس إليهم، ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ويشلي بعضهم على بعض ويؤكد بينهم العداوات ويكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس. الأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يلهم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم وآجلهم، فلا يُفضل بعضهم على بعض ولا يكون بينهم تنازع واختلاف فيهلكوا، وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمة لبعض، فتصدق كل فرقة إمامها وتكذب غيره ويضرب بعضهم وجوه بعضٍ بالسيف، ويعمُّ البلاء ويهلكون بالتعادي والمجاذبات، وقد هلك بذلك كثير من الناس كما نرى»[٢٥].

---

(٢٥) أبو حاتم الرازي، أعلام، ص ٣-٤.

هذا طبعاً هجوم على مفهوم «الشعب المختار» الذي علّمه معظم الأنبياء والضرر والعدوان الناجمين عنه. ويشير الرازي بوضوح إلى أن مُحمداً، مثل أسلافه، فضّل أُمّته على سائر الأمم.

ويتعلق الاعتراض الثاني بالنزعة عند الأنبياء المعادية للفكر وخرافاتهم اللاعقلانية:

> «إن أهل الشرائع أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد، ودفعوا النظر والبحث عن الأصول، وشددوا فيه ونهوا عنه، ورووا عن رؤسائهم أخباراً توجب عليهم ترك النظر ديانة، وتوجب الكفر على من خالف الأخبار التي رووها. من ذلك، ما رووه عن أسلافهم: أن الجدل في الدين والمراء فيه كفر، ومن عَرّض دينه للقياس، لم يزل الدهرَ في التباس، ولا تتفكروا في اللّه وتفكروا في خلقه، والقدر سرُّ اللّه، فلا تخوضوا فيه، وإياكم والتعمق، فإن من كان قبلكم هلك بالتعمق»[٢٦].

ويتعلق الاعتراض الثالث بالتناقضات الواضحة الموجودة بين الأنبياء وتعاليمهم المتناقضة:

> «زعم عيسى أنه ابن اللّه، وزعم موسى أنه لا ابن له، وزعم مُحمد أنه مخلوق كسائر الناس، وماني وزُرهشت خالفا موسى وعيسى ومحمداً في: القديم، وكون العالم، وسبب الخير والشر، وماني خالف زُرهشت في الكونين وعِلَلِهما،

---

(٢٦) أبو حاتم الرازي، أعلام، ص ٣١.

ومُحمد زعم أن المسيح لم يُقتل، واليهود والنصارى تنكر ذلك وتزعم أنه قُتل وصُلب»(٢٧).

أثارت هذه الاعتراضات تفنيداً مُطولاً من خصم الرازي، وهذا التفنيد على أهميته، لا يعنينا هنا. يكفي أن نذكر أن الرازي لم يكن «زنديقاً» مفرداً، لكنه كان ينتمي إلى مجموعة تُسمى في دراسة حديثة «المفكرون الأحرار» في الإسلام في العصور الوسطى(٢٨). ومفكرٌ مثل ابن الرواندي (توفي ٩١١)، على سبيل المثال، كان يشكك في الزعم بأن القرآن دليل على نبوة مُحمد فنراه يسخر مِمّن يزعم أن القرآن هو البرهان على صدق نبوّة محمد ويقول لو أن أحدهم كرّر هذا الزعم بالنسبة إلى أعمال أحد الفلاسفة القدماء كبطليموس أو أقليدس قائلاً أن أعمالهم لا يمكن لبشرٍ أن يأتي بمثلها فهل هذا يشكّل برهاناً على نبوّتهم؟(٢٩).

وسيكون من الخطأ الاعتقاد أن «الهراطقة» مثل الرازي وابن الراوندي كانوا هامشيين بالنسبة إلى الحياة الفكرية في عصرهم، فقد كانت حُججهم ضد النبوة والأنبياء معروفة على نطاق واسع لدى معاصريهم وكذلك لدى الأجيال اللاحقة التي نقلت تلك المناظرات

(٢٧) أبو حاتم الرازي، أعلام، ص ٦٩.

(٢٨) انــظــر Dominique Urvoy, *Les penseurs libres dans l'Islam classique* (Paris: Albin Michel, 1996) and S. Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam* (Leiden: Brill, 1999). معالجة مقتضبة لبدعة الرازي في أبو بكر الرازي، عزيز العظمة (بيروت، دار الريس، ٢٠٠١) ص ٩-١٨.

(٢٩) عزيز العظمة، ابن الراوندي (بيروت، دار الريس، ٢٠٠٢) ص ٩١. هذه مقتطفات يمكن الوصول إليها من أجزاء من أعماله لدى الكتّاب الآخرين. يُفضل العظمة أن يقرأ اسمه ابن الريوندي.

بإسهاب قبل أن تقوم بدحضها. وهذا النقاش حول النبوة استقطب مجموعة من المفكرين، اللذين كان يتعذر تصنيف الكثير منهم بسهولة، بالنظر إلى سعة نطاق اهتماماتهم، فيوصَفون بأنهم إما لاهوتيون صِرف أو فلاسفة صِرف أو حتى متصوفة أو فقهاء صِرف. من هذا المزيج الثري من المنهجيات المتنوعة جاءت إجابات متشعبة عن تعريف النبوة وكيف استوفى مُحمد على وجه الخصوص شروطها على أفضل نحو ممكن. وما نواجهه في كثير من الأحيان في سياق عملية تطويب مُحمد هذه هو الدفاع عن جميع الأنبياء السابقين والذي أصبح هذا شرطاً مُسبقاً لإثبات حقيقة رسالته الخاصة.

لذلك، من علم الطب يأتي تعريف النبي باعتباره «طبيباً للروح»، أي شخص مثل مُحمد يحتاج في بعض الأحيان لاستخدام «الجراحة» لبتر عضو مريض من المجتمع أو أنه الشخص الذي يُعالج الروح من أدواء الجهل والوحشية(٣٠). ومن العلوم الطبيعيّة تأتي وجهة النظر القائلة إنه بما أن بعض المعارف في العلوم تتجاوز العقلانيّة بشكل واضح، فلا بد أن يكون مصدرها الأنبياء الذين وحدهم من يستطيع الوصول إلى عالم يتجاوز العقل(٣١). ومن الفقه تأتي المناقشة الفريدة

---

(٣٠) من أجل «الجراحة» انظر أبو الحسن العامري (توفي ٩٩٢)، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب (القاهرة، دار الكتاب العربي، ١٩٦٧) ص ١٥٧. السياق عبارة عن دفاع عن مُحمد مُجادلاً بأنه لم يقاتل أعدائه إلا كخيار أخير. من أجل النبي بصفته مداوياً للأرواح انظر مسكويه (توفي ١٠٣٠)، الفوز الأصغر (بيروت، دار مكتبة الحياة، لا تاريخ) ص ٦٨.

(٣١) تم طرح هذا الرأي لأول مرة بطريقة منهجية من قبل أبي حاتم الرازي، أعلام، ص٢٧٣ وما يليها. تم التقاط هذا الرأي وتطويره من قبل الغزالي، إحياء علوم الدين، ١: ٥٢. ومصادر أخرى.

وإنما الرائعة والمتعلقة بما إذا كان يمكن للنبي أن يكون امرأة - والتي تم الرد عليها بالإيجاب في حالة النبي (نبي لا يأتي بشريعة إلهية) وبالسلب في حالة الرسول (نبي معزز بشريعة إلهية)(٣٢). ومن اللاهوت يأتي نقاش ثري فيما إذا كان الأنبياء يخطئون قبل رسالتهم أو بعدها، مع إيلاء اهتمام خاص لبعض الحوادث في حياة مُحمد. والإجماع السُّني البارز في هذا الصدد هو أنه لا يمكن أن تُنسب خطايا كبيرة للأنبياء، لكن لحظات النسيان ممكنة، الأمر الذي لا يُبطل بأي حال من الأحوال حقيقة رسالة الأنبياء(٣٣). ومن تاريخ الجزيرة العربية يأتي السؤال المتعلق بارتباط النبوة بالكهانة والجواب هو أن كليهما من القوى الروحية الممنوحة من السماء، مع فارق أن النبوة دليل للعقل وبرنامج للإصلاح وتعليم أخلاقي(٣٤). ومن الدراسة المكثفة للسيرة يأتي تشريح لعملية الوحي المحمدي والتي تحدّد ست مراحل زمنية للوحي بدءاً من الرؤى الحقيقية في الأحلام، ثم التطهير، ثم بشارة النبوة التي حملها الملاك، ثم نزول جبريل مع الإعلان الواضح للنبوة ثم الأمر بالنذر، وأخيراً الأمر بإعلان الرسالة علناً للبشرية جمعاء(٣٥). وأخيراً، ومن الفلسفة والصوفية يأتي وصف

---

(٣٢) ابن حزم، الفصل، ٥: ١٧.

(٣٣) انظر على سبيل المثال، ابن حزم، الفصل، ٤: ٢-٣١.

(٣٤) انظر على سبيل المثال، أبو حيان التوحيدي، (توفي حوالي ١٠١٠)، المقابسات، تحقيق حسن السندوبي (القاهرة، المكتبة التجارية، ١٩٢٩) ص ٢٢٦-٢٣٠. مُسجلاً آراء أبي سليمان السجستاني (توفي ٩٨٥)، فيلسوف ومعلم أبي حيان.

(٣٥) للاطلاع على هذه المراحل الست انظر أبو الحسن الماوردي (توفي ١٠٥٨)، أعلام النبوة (القاهرة، مكتبة الأدب، ١٩٨٧) ص ٢٥٨-٦٧.

للنبوة كنوعٍ من المعرفة يقع خارج نطاق العقل، حالة يمكنها أن تقترب في بعض الأحيان من الرياضات الروحية الصوفية(٣٦).

لكن، ثمة اثنان من المفكرين يستحقان معالجة منفصلة وإيجازاً ملائماً واللذان طورا العديد من القضايا المُثارة أعلاه: الفقيه الشهير أبو الحسن الماوردي (توفي ١٠٥٨) واللاهوتي المعتزلي الشهير القاضي عبد الجبار (توفي ١٠٢٤)(٣٧). سعى كلا الكاتبين إلى إعادة تفسير السيرة من أجل حمايتها من الهرطقة والشعوذة. كلاهما كان واعياً أن السيرة هي بمثابة «كعب آخيل» التراث الديني، والجزء الأكثر ضعفاً هو مسألة معجزات مُحمد: هل تتمتع بالمصداقية؟ هل جرى نقلها بدقة؟ هل الإيمان بها ضروري؟ كيف يمكن مقارنتها مع معجزات أنبياء سابقين؟ ما هو تعريف «المعجزة»؟ وكتاب «أعلام النبوة» للماوردي ينتمي إلى الفقه في جوهره على الرغم من اهتماماته اللاهوتية الواضحة إذ يجادل أن القرآن كان أعظم معجزات مُحمد. وبلاغته الإعجازية التي لا نظير لها في عصر مشهور ببلاغته تشكل أعظم برهان لمُحمد وبالتالي تدل على الصدق الخالص للموحى إليه.

---

(٣٦) انظر M. A. Khalidi (ed.), *Medieval Islamic Philosophical Writings*, pp. xxiv-xxix, pp. 84-86 (on al-Ghazali). من أجل مناقشة واسعة النطاق لأهمية الغزالي ورؤاه الأصيلة عن النبوة انظر Frank Griffel, "Al-Ghazali's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into Asharite Theology" in *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004): 101-44.

(٣٧) حظي الماوردي باهتمام علمي كبير لا سيما نظريته السياسية، انظر في الآونة الأخيرة، Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Though* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004) pp. 232 ff. من أجل عبد الجبار انظر: Gabriel Reynolds كما في الهامش ٦، ص ٢٣٥، أعلاه.

وصدقُ مُحمد يعني أن مُحمداً كان موحِّداً منذ سنواته الأولى ولم يكن عابد أوثانٍ قط. لذا ينبغي رفض كل الروايات التي تشكك في هذه الحقيقة وتُعتَبَر خاطئة. ومُعجزات مُحمد، حسب الأساليب الفقهية الفُضلى، مصنفة ومتمايزة تبعاً لضروبها، بالإضافة إلى شروحها والتعليقات عليها. تشمل هذه المعجزات، عدا القرآن، عصمته من أذى الأعداء العازمين على قتله، معجزات الطعام والماء التي تفوق معجزات الأنبياء الآخرين، وشفاء المرضى وتنبُّئه بأحداث المستقبل، وصلواته المُستجابة من الله، والحيوانات البرية والأشجار التي تعلن رسالته ونقاء أصله، وسمات الفضيلة الشخصية الفائقة التي تمتع بها. ويدحض الماوردي اعتراضات المتشككين، سواء كان الأمر يتعلق بنقل الروايات أو بمصداقيتها الجوهرية. وعن معجزات الأنبياء التي نقلها الأفراد (خبر الواحد)، وهي قضية إشكالية لكل من الفقهاء وعلماء الكلام، يجادل الماوردي على النحو التالي:

«فإن قيل: لا يثبت إعجاز النبوّات بمثل هذا من أخبار الآحاد فعنه جوابان:

أن رواة الآحاد قد أضافوه إليه في جمع كثير قد شاهدوه وسمعوا راويه فصدقوه ولم يكذبوه وفي الممتنع إمساك العدد الكثير عن رد الكذب كما يمتنع افتعالهم للكذب ولئن جاز اتفاقهم على الصدق مع الكثرة والافتراق وامتنع اتفاقهم على الكذب فلأن دواعي الصدق عامة متناصرة ودواعي الكذب خاصة متنافرة، ولذلك كان صدق أكذب الناس أكثر من كذبه لأنه لا يجد من الصدق بداً ويجد من الكذب بداً.

والثاني: أنها أخبار وردت من طرق شتى وأمور متغايرة

فامتنع أن يكون جميعها كذباً وإن كان في آحادها مجوز فصار مجموعها من التواتر ومفترقها من الآحاد فصار متواتر مجموعها حجة وإن قصر مفترق آحادها عن الحجة والله تعالى أعلم»[٣٨].

يمكننا أن نضيف أنه يتحدث بأسلوب القاضي، ولكن كقاضٍ ذي اهتمام عميق بعلم الكلام وقارئ للجاحظ قراءة متأنية عما يُشكل برهاناً عقلانياً[٣٩]. ومشكلة نقل الأخبار كانت شاغلاً رئيسياً للفقهاء وعلماء الحديث، لكن الماوردي هنا يطوّر التحليل ليأخذ في الاعتبار الجوانب النفسية عند قول الحقيقة أو الخداع.

والعمل الثاني في الفترة ذاتها تقريباً هو تحليل أصيل مثير للإعجاب لروايات السيرة بعنوان «تثبيت دلائل النبوة» من قِبل عالم الكلام المعتزلي العظيم عبد الجبار (توفي ١٠٢٤). وهذا العمل كُتِبَ على خلفية حملة قوية من الدعاية الإسماعيلية المنبثقة من الإمبراطورية الفاطمية في مصر وسوريا (حوالي ٩٦٩-١١٧١) والتي تدّعي من بين أمور أخرى بزوغ عصر جديد من العدالة سيكون مختلفاً بشكل إعجازي عما سبقه ويُحققه سلسلة من الخلفاء - الأئمة الملهمين. واستلزم هذا التحدي مناقشة كاملة للمعجزات بشكل عام، ومُعجزات مُحمد بشكل خاص. وكان الجدل حول المعجزات قد بدأ بشكل جدي قبل حوالي قرنين تقريباً من عبد الجبار. لكن مساهمته في تلك

---

(٣٨) الماوردي، أعلام، ص ١٠٥-١٠٦. من أجل آرائه الأخرى المذكورة أعلاه انظر ص ٦٧ وما يليها (القرآن بوصفه المعجزة الأعظم) ص ١٨٠. (موحد منذ يفاعته) ص ٩٠ وما يليها (عصمته ومعجزات أخرى).

(٣٩) من أجل الإشارات إلى الجاحظ انظر أعلام، ص ٦٤.

المناقشة تبقى ذات أهمية كبيرة في تحديد معالمها المستقبلية[٤٠].

إن غِنَى اللاهوت المعتزلي الذي اعتنقه عبد الجبار افترض كوناً من النظام والعقل قِوامه: امتلاك الإنسان الإرادة الحرة، وحكم اللّه العادل للخلق، ونِعمَ اللّه التي تتضمن أن كل أفعاله كانت بالضرورة من أجل منفعة خلقه (صلاحهم)، وامتلاك الطبيعة لقوانين مُنتظمة لا يمكن كسرها إلا في ظروف استثنائية ومُحددة بعناية، وكل الصفات التي تُنسب إلى اللّه والتي يُشتمُّ منها رائحة الجسدانية أو تشكك في وحدانيته المطلقة يجب إعادة تفسيرها بشكل جذري. من هذه وغيرها من مفاهيم المعتزلة رسم عبد الجبار صورته للنبوة والمعجزة:

١- إن العقل يدلّ على الشكر والعبادة للّه تعالى ولكنه لا يدلّ على أعيان الأفعال التي بها يُعبد.
٢- لذلك لا تجوز البعثة إلا بأن تكون مع الرسول شريعة.
٣- إن اللّه تعالى يبعث الرسول للمصالح.
٤- إن شرائع الأنبياء لا تتعارض مع العقل.
٥- لا بد، فيما يدلُ على النبوة، من اجتماع شرطين:
أحدهما: أن نعلم أنه من قِبَله تعالى.
والثاني: أن نعلم أنه خارج عن العادة[٤١].

---

(٤٠) من أجل تفاصيل تتعلق بأصول وتطور النقاش حول المعجزات انظر:
Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, pp. 151-58.

(٤١) من أجل كمال العقل والتشريع الديني، انظر عبد الجبار، المُغني، تحقيق محمود الخضيري وآخرون (القاهرة، الدار المصرية، ١٩٦٥) ١٥: ٢٦-٢٩. ١١١-١١٢. من أجل الرسول وقوانينه، انظر: المغني، ١٥: ١١٧-١١٨. من أجل الشروط المسبقة للنبوة انظر: المغني، ١٥: ١٧١.

كانت معجزات مُحمد مضماراً توجب على علماء الدين المعتزلة أن يخطوا فيه بحذر. إن أي شخص يقترح وجودَ كونٍ قائم على الاتساق والنظام سيجد من الصعب دائماً أن يفسّر الانتكاسات الإعجازية لذلك النظام. والقرآن، من جهة أخرى، كان مليئاً «بآيات» الخلق واحتوى على العديد من الروايات عن المعجزات النبوية. لذلك كان من الضروري إرساء قاعدة حدوث المعجزات إذا كان على المرء أن يتجنب كوناً جزافياً جامحاً يديره نوع من إله-ساحر. طرح عبد الجبار الرأي القائل بأن حياة مُحمد كانت هي المعجزة الحقيقية بحد ذاتها، إذ كانت مسيرةً سارت ضد كل العادات والأعراف، من ضعفٍ وبؤسٍ وصولاً إلى القوة العظمى(٤٢). كما أن كل النبوءات التي حدس بها فيما يتعلق بأحداث تجري بعد موته قد تحققت، فقد هزم الأمم وحقق كل أهدافه. ولكن ما تعريف العادة؟ كثيرة هي العلامات الاستدلالية (آيات) التي تنتهك العادة، كما هو الأمر في الحالات التي انتصر فيها مُحمد أو حقق أهدافه، وذلك على عكس كل التوقعات. وثمة حالات لو قال فيها شيئاً مختلفاً كلياً عما قاله لكان الأمر أقرب إلى الحكمة. وثمة حالات كان فيها تحدّيه للأعداء الأقوياء عملاً لا يرتكبه أي رجل عاقل، لو لم يكن مُحمد قد وضع ثقته المطلقة في اللّه. وثمة حالات أخرى كان من المحتم فيها تخلي أتباعه عنه لو ساورهم أدنى شك حول صدقه. وثمة حالات كان مُحمد يزدري فيها الخصوم الفخورين والأقوياء ويتحداهم إلى النقاش ولكن لم يأت أيُّ جوابٍ من جانب هؤلاء المغرورين البلغاء. وكل

(٤٢) ملاحظاتي على عبد الجبار و عمله «تثبيت دلائل النبوة» تعتمد بشدة على عـمـلـي *Arabic Historical Thought in the Classical Period*، ص ١٥٤-١٥٨.

هذه الحالات يجب اعتبارها على العموم خروقاً للمسار الطبيعي للعادة وبالتالي معجزات.

ويُعرّف «كسر العادة» بأنه تزايد في المسار الطبيعي للأشياء (زيادة على الأمر المعتاد). وهذه الظاهرة هي، إذا جاز التعبير، حقيقة مُبالغٌ فيها، كما في النص التالي من عبد الجبار الذي اقتبسه واستحسَنَه، وهو في الأصل من الجبائي المعتزلي:

> «لا ننكر أن شيئاً مثل وابل النجوم قد حدث قبل بدء الرسالة المُحمدية. لكننا نعرف من الأدلة التي قدمناها أن ما حدث في زمن الرسالة المُحمدية قد انتهك العُرف، لأن السماء كانت مليئة بوابل من ذاك النوع. تلك الزيادة في المسار الطبيعي للأشياء هي ما شكّل برهان (النبوة). يمكن مقارنة هذا بالطوفان. لأن المياه قبل زمن نوح كانت غالباً ما تزداد وترتفع بطريقة طبيعية معروفة جيداً. لكن عندما جاء نوح إلى العالم، تزايد الماء بطريقة انتهكت العُرف. تلك الزيادة بحد ذاتها كانت علامة ثبوتية أو برهاناً»[٤٣].

المعجزات من وجهة نظر المعتزلة كانت في الأساس دفاعية الطابع، أي أن اللّه كان يقصد بها إثبات رسالة النبي الصادقة. كما انتهت النبوة بمُحمد، كذلك المعجزات، التي أصبحت تُعتبر الآن ظواهر من الماضي. بالمقابل، كل التلميحات إلى الأحداث الإعجازية التي وقعت قبل بدء الرسالة المُحمدية[٤٤] أصبحت مطرحاً للشك. وكان لهذه الرؤية تأثير في طرح علامة استفهام كبيرة من قبل

---

(٤٣) انظر عملي *Arabic Historical Thought*، ص ١٥٥-١٥٦.

(٤٤) عبد الجبار، المغني، ١٥: ٢١٣-٢١٥.

المعتزلة إزاء جزء كبير من المعجزات المُحمدية الموجودة في السيرة، والتي أشرت إليها سابقاً باسم معجزات التبشير. وإحدى طرق الخروج من هذا المُشكِل هو النظر إلى هذه المعجزات باعتبارها تتعلق بنبي آخر عاش في زمن ما قبل بعثة مُحمد(٤٥). وبالنسبة لعبد الجبار، كانت هذه القيود على حدوث المعجزات ووظيفتها ضرورية من أجل الحفاظ على نزاهة مبادئ المعتزلة فيما يتعلق بالكون المادي، ولكن أيضاً من أجل تجنب الطريق إلى الاعتقاد الخرافي باستمرار المعجزات، كما هو الحال بين المسيحيين أو «الهراطقة» المسلمين. وكان التأكيد على سيرة مُحمد الإعجازية مُقنعاً على الأقل مثل أي معجزة مفردة ربما يكون أحدثها.

وهكذا نصل إلى نهاية هذا النقاش عن الطرق العديدة التي تم إعادة صياغة سيرة مُحمد من خلالها. وهذا التراث الغني من وجهات النظر الجدلية، الغزيرة التناص والمتكاملة، خلق مناخاً كانت سيرة مُحمد في العصور الوسطى المتأخرة قد أصبحت جاهزة للانطلاق من خلاله. لم أحاول أن أصف بأي تفصيل سلسلة التأثير بين هؤلاء الكتاب لكني فضلتُ بدلاً من ذلك التعامل معهم كتراث منفرد يحمل العديد من الآراء ويرددها. وبعبارات عامة، سيُصاب قارئ هذا التراث بالإعجاب من الطريقة التي تُظلل بها ظاهرة النبوة العامة كل نقاشٍ تقريباً عن النبوة المُحمدية، خالقاً ليس طرقاً جديدة في رؤية مُحمد فحسب، ولكن أيضاً مجموعة من النصوص عن النبوة عامة ذات أهمية غير اعتيادية في ثقافات ما قبل الحداثة.

---

(٤٥) عبد الجبار، المغني، ١٥: ٢١٥.

الفصل الثامن

النموذج الكوني
مُحمد في سيرة العصور الوسطى المتأخرة

رأينا في الفصل السابق كيف أُخضعت السيرة للتحليل العقلاني بغرض الدفاع عنها من الهجوم أو التحريف. لم يعد من الممكن السماح للسيرة بأن تتحدث عن نفسها، إذ كان لا بدّ من من تصنيفها بالتعليقات المتنوّعة. والصنف المُسمّى دلائل النبوة الذي كان في قمة ازدهاره بين القرنين التاسع والحادي عشر كان قد وضع الأساليب الأدبية والعقلية. وستعكس الأعمال التقليدية للسيرة بعد ذلك الزمن مجموعة التعليقات الغنية المتوفرة الآن وبشكل متزايد لتوضيح كيف تُكتب السيرة.

أعني بـ«سيرة العصور الوسطى المتأخرة» السيرة التي، مع قليل من الاستثناءات، كُتبت في ظل الإمبراطورية المملوكية والفترات العثمانية المبكرة (حوالي القرن الثالث عشر إلى القرن الثامن عشر تقريباً)، وهي فترة سأسمّيها أحياناً «السابقة للحداثة». غالباً ما كانت الأعمال العلمية في هذه الفترة ذات طابع ضخم أو موسوعي. لقد كان عصراً من المجلدات الضخمة والأعمال متعددة الأجزاء التي سعت إلى إيجاز ثقافة الماضي وإعادة صياغتها. لا يكاد يوجد أي مجال من

مجالات العلوم التقليدية لم يشهد توسعاً هائلاً في النطاق والمعالجة إبان تلك الفترة. ليس من السهل اقتراح أسباب لهذا التدفق في الإنتاجية. لكن جزءاً من الإجابة يجب أن يكمن بالتأكيد في التوسع السريع لطبقة العلماء نتيجة لرعاية الدولة، وتوسع مُعادل لجمهور القرّاء واهتمام أعظم في كثير من الأحيان، نصادفه في مقدمات هذه الأعمال بما يشير إليه الكتّاب بالحاجة إلى الكمال (التمام)، وإمكانية الوصول إلى المعرفة (سهولة التناول)[1].

وفي عصر استرداد المعرفة هذا، بدأت السيرة أيضاً بالانتفاخ لِتبتَلع أسلافها وتعيد صياغتها ولتضع أُسُسَ سيرةٍ استمرت حتى يومنا الحاضر. وفي خضم هذه العملية، عاد هذا الطراز الجديد من السيرة إلى ما وراء الآباء الأربعة المؤسِّسين ليحفظ لنا شذرات ضخمة من الطبقات المبكرة جداً من كتابة السيرة ومن ثم لتنظيم المواد الهائلة المتراكمة بطريقة يُشار إليها غالباً باسم «شاملة» (جامعة) أو منظمة بشكل جيد (مضبوطة). والصورة الناتجة هي عن سيرةٍ نبيٍّ ينبغي أن

(١) هنا عينة: ياقوت (توفي ١٢٢٨) جغرافي، (أجريتُ تحقيقاً شاملاً)، ابن أبي أصيبعة (توفي ١٢٧٠) كاتب سيرة، (لم أجد عملاً شاملاً)، ابن خلكان (توفي ١٢٧٢)، كاتب سيرة (سهولة في الوصول)، الصفدي (توفي ١٣٦٣) كاتب سيرة، (لم أترك أحداً)، الكتبي (١٣٦٣) مؤرخ، (معرفة كل ما مر وكل ما سيأتي)، القلقشندي (توفي ١٤١٨)، مؤلف دليل لوزراء الدولة، (لا شيء في رأيي أكثر عاراً من قدرة الأشخاص الشموليين على إنكارها)، المقريزي (توفي ١٤٤١)، مؤرخ، (حققتُ بدقة)، مُجير الدين (توفي ١٥٢٠)، مؤرخ القدس (تاريخ شامل). هذا لم يمنع بعضهم من الإشارة إلى أعمالهم بصفتها مُختصراً ووصفها بأنها تميل لبعث الملل في القارئ، حتى عندما كانت أعمالهم ضخمة. لم يكن هذا في كثير من الأحيان أكثر من إيماءة نحو الغرور الأدبي الشائع.

يُنظر إليه على ضوء خارق للطبيعة، لكنها أيضاً (أي الصورة) تستخرج كل قول أو فعل أو إيماءة حتى آخر شذرة من أجل قيمتها التشريعية أو الأخلاقية.

وأحد المرشحين للريادة في هذا الحقل الجديد من السيرة المُعاد تأليفها، السيرة كما ينبغي أن تُكتب، هو القاضي عياض (توفي ١١٤٩) في عمله «الشفا بتعريف حقوق المصطفى». والعنوان ذاته يستحق وقفة[٢]. «الشفا» يقترح وجود مرض أو شكوى، على الأرجح حالة من الجهل تتعلق بما يتوجب معرفته أو تأكيده عن «المُختار» (المصطفى). وهذا المصطلح الأخير مهم جداً كلقب لمُحمد، ما يشير إلى سمو مكانته في عالم الكون ومحورية دوره في خطة اللّه للكون.

ولقد رأينا للتو، خاصة في الصور الشيعية ولكن أيضاً في أمكنة أخرى، محاولة بناء أرومة أو نَسَب لمُحمد يعود إلى بداية الخلق. ونظرية النور المُحمدي في موكب الأنوار السماوية أو أحاديث أخرى مثل «قالوا: يا رسولَ اللّهِ، متى وَجَبَتْ لك النُّبوَّةُ؟»، أي: متى ثَبَتَتْ

(٢) أحد مقاييس تأثير عمل القاضي هو السيرة المهمة لابن الجوزي (توفي ١٢٠٠) والمعنونة «الوفا بأحوال المصطفى»، وهو صدى لعنوان كتاب القاضي. في مقدمته يعلن ابن الجوزي نيته في أن يكون عمله تغطية لحياة مُحمد وكل من له صلة به «منذ بدايتها إلى نهايتها». سيرته هي الأولى في تقسيمها حياة مُحمد إلى فصول، يبلغ عددها حوالي ٥٠٠ فصل مرتبة تحت عناوين وفق تسلسل زمني.

يستخدم المؤلف الإسناد المختص. وقد تم تصميم الفصول عن قصد لتسهيل القراءة والمشورة. غالباً ما يغامر ابن الجوزي، مثل القاضي، خارج نطاق السيرة ذاتها من أجل أن يشرح، على سبيل المثال، لماذا كان العديد من الأنبياء رعاة (الوفا، ص ١٣٩)، لماذا تأتي الأشجار بناء على دعوة مُحمد (الوفا، ص ٣٢٩)، أو كيف يمكن تمييز الشعوذة من المعجزة (الوفا، ص ٣٠١-٣٠٢).

لك النُّبوَّةُ، «قال: وآدَمُ بين الرُّوحِ والجَسَدِ»، قد منحت مُحمداً مكانة لا تقل كثيراً عن مكانة القرآن بوصفه كلمة اللّه الأزلية. وعند بعض الصوفيين، كان لقب «الإنسان الكامل» ينطبق عليه أيضاً.

يأخذ القاضي عياض الآن هذه الصور ويحولها إلى صورة مرتبة حسب الموضوع للنبي الأبدي. ويتم تعريف الغرض على النحو التالي:

«حسبُ المتأمل أن يحقق أن كتابنا هذا لم نجمعه لمُنكِرِ نبوة نبينا صلعم، ولا لطاعنٍ في معجزاته... بل ألّفناه لأهل ملّته، المُلبّين لدعوته، المُصدقين لنبوّته، ليكون تأكيداً في محبتهم له، ومنماة لأعمالهم، وليزدادوا إيماناً مع إيمانهم»[٣].

وبالتالي فإن هذا العمل ليس سجالياً بقدر ما هو شهادة حب. ومُحمد في القرآن، واسم مُحمد في الجنة، وأبديته ومعجزاته تُشكل النصف الأول من العمل، وهي تحتفي بكائن مُختار إلهياً وتمتدّ عبر الماضي والحاضر والمستقبل. لقد جاء إلينا من الأزل وهو ينتظرنا في الجنة. وحين كان لا يزال معنا كان في الأساس صانع معجزات، ومعجزاته تُمجّد على النحو التالي:

«ومعجزات نبيّنا أظهرُ من سائر معجزات الرُسل بوجهين أحدهما كثرتُها وأنه لم يُؤت نبيّ معجزة إلا وعند نبينا مثلها أو ما هو أبلغ منها... أما كونها كثيرة فهذا القرآن وكلّه

(٣) القاضي عياض، الشفا، ١: ١٥٥.

معجز... ففي القرآن من الكلمات نحو سبعة وسبعين ألف كلمة... وعدد ﴿إنّا أعطيناك الكوثر﴾ عشر كلمات فتُجزِئ القرآن على نسبة عدد كلمات ﴿إنّا أعطيناك الكوثر﴾ أزيد من سبعة آلاف جزء كل واحد منها معجزٌ في نفسه... فقد يكون في السورة الواحدة من هذه التجزئة الخبر عن أشياء من الغيب كل خبر منها بنفسه مُعجِز... والوجه الثاني وضوح معجزاته. فإن معجزات الرُسُل كانت بقدر هِمَم أهل زمانهم وبحسب الفنّ الذي سما فيه قرنه [موسى في زمن السحر وعيسى في زمن الطب] واللّه تعالي بعث محمداً وجملة معارف العرب وعلومها أربعة: البلاغة والشعر والخبر والكهانة فأنزل اللّه عليه القرآن الخارق لهذه الأربعة... وسائر معجزات الرُسُل انقرضت بانقراضهم... ومعجزة نبينا لا تبيد... وآياته تتجدد ولا تضمحِلّ»(٤).

قد يتعرف القرّاء في هذا المقطع على أصداء لآراء سابقة، مُصاغة الآن بشكل أكثر إقناعاً ودقة، والجملة الأخيرة هي رفض واضح لوجهة نظر المعتزلة فيما يتعلق بالمعجزات.

وفي النصف الثاني من العمل ننتقل من مُحمد المُختار إلهياً إلى النبي بوصفه مِثالاً بشرياً، والنبرة، على الرغم من التنصل الاستهلالي للمؤلف، أكثر جدلية. هنا ينصب التركيز على عصمة مُحمد من الخطيئة. ومثل جميع الأنبياء الآخرين كان محمد معصوماً بالكامل، ومُحصّناً من الكبائر والصغائر، لأنه إذا كانت الأخيرة أي «الصغائر»

---

(٤) القاضي عياض، الشفا، ١: ٢٢٥–٢٢٧.

مسموحة، فإن الأولى أي «الكبائر» قد تتسلل ويُعترف بها(٥). وهذه العصمة امتدت إلى الفترة السابقة لرسالته وتم تعريفها على النحو التالي:

«قد استبان لك أيها الناظر بما قررناه ما هو الحق من عِصمته عن الجهل بالله وصفاته... وأدّاه عن ربّه من الوحي... وعِصمته عن الكذب... قصداً أو غير قصد... وتنزيهه عنه قبل النبوة قطعاً وتنزيهه عن الكبائر إجماعاً وعن الصغائر تحقيقاً وعن استدامةِ السهو والغفلة واستمرار الغلط... وعصمته في كل حالاته من رِضى وغضب وجدّ ومزح»(٦).

هل كان يمكن أن يكون شارد اللب من حين لآخر؟ نعم، لكنه ليس غافلاً. هل خضع لتعاويذ سحرية؟ نعم، لكن هذا لا ينتقص من مناعته من الخطيئة. هل كان يمزح؟ نعم، ولكن فقط ليبهج قلوب المسلمين. وإذا كانت أحكامه بصدد المشكلات الدنيوية البحتة خاطئة أحياناً، وعلى سبيل المثال، الحادثة الشهيرة لموسم التمور في المدينة، فإن هذا بسبب الحاجة إلى أن يكون مثالاً بشرياً(٧).

ما الذي يعنيه كل هذا لسيرته بشكل عام، سيرته الشديدة الاحتراز فيما يتعلق بموضوعها، والعازمة على تصويره بمصطلحات جسيمة الأهمية؟ كان هذا يعني أن عصمة مُحمد من الخطيئة بالكامل تستبعد،

---

(٥) القاضي عياض، الشفا، ٢: ٩٧.

(٦) القاضي عياض، الشفا، ٢: ١٠٨. في ٢: ٩٤ يعود الفضل إلى الصوفيين في التأسيس الأول لوجهة النظر هذه.

(٧) من أجل النسيان انظر الشفا ٢: ٩٤. من أجل التعاويذ السحرية انظر ٢: ١١٣. من أجل المزاح انظر ٢: ١١٧. من اجل موسم التمور انظر ٢: ١١٦.

من بين أمور أخرى، واقعة مثل «الآيات الشيطانية» التي اعتُبرت في هذا المنظار غير معقولة وغير مقبولة. وليس فقط لأن سلسلة رواة هذا الخبر غير كاملة، بل إن عصمة مُحمد تجعل من إي إلهام شيطاني، مهما كان لحظياً أمراً مستحيلاً عقلانياً وشرعاً. لقد تم استبعاده كما يلي:

«هذا حديثٌ لم يخرجه أحدٌ من أهل الصحة... وإنما أولِعَ به وبمثله المفسّرون والمؤرخون المُولَعون بكلِ غريب المتلفقون من الصُحف كلّ صحيحٍ وسقيم»[٨].

وثمة واقعة أخرى مثيرة للجدل هي زواجه من زينب بنت جحش الذي يُفسر بأنه زواج أمر به اللّه وليس زواجاً بدافع الشهوة. لماذا يشتهيها؟ كانت ابنة عمّته، وكان قد عرفها طوال حياته، وكان قد أنكحها إلى ابنه بالتبنّي زيد. فلماذا فجأة يستبد به الشوق لها؟ والهراطقة وضعاف العقول هم من يروّج قصصاً كهذه. أما عن تهكّم عائشة في هذا ومناسبات أخرى فالقاضي يمر عليها بصمت[٩].

هذه إذن سيرة لا تمتثل لأشكال السرد التقليدي بل إلى مجموعة معايير ينبغي أن تُكتب السيرة وفقاً لها. اللاهوت والمنطق والتاريخ وقواعد نقل الحديث سُخّرت جميعها لتصفية السيرة، ولاستبعاد كل ما ينتقص من عظمة الصورة في السجل. إنها سيرة مجردة من الإثارة، ورغم ذلك هي سيرة تسعى إلى تقريب مُحمد من مجتمعه من خلال

---

(٨) القاضي عياض، الشفا، ٢: ٧٩. من أجل مقاربة حديثة لواقعة الآيات الشيطانية انظر G. R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999) chapter 6.

(٩) من أجل زينب، انظر القاضي عياض، الشفا، ٢: ١١٧-١١٨.

الحب. وفي الحقيقة فإن ملاحظات القاضي عياض عن حب مُحمد تتجاوز أي ملاحظات أخرى من هذا القبيل في أي سيرة أخرى. وعلى هذا النحو يُعرّف القاضي عياض الحب عموماً وحب مُحمد على وجه الخصوص:

«وحقيقة المحبة الميل إلى ما يوافق الإنسان، وتكون موافقته له إما لاستلذاذه بإدراكه، كحب الصورة الجميلة والأصوات الحسنة والأطعمة والأشربة اللذيذة، وأشباهها مما كل طبع سليم مائلٌ إليها لموافقتها له أو لاستلذاذه بإدراكه بحاسة عقله وقلبه معاني باطنة شريفة، كحب الصالحين والعلماء وأهل المعروف، والمأثور عنهم السيرُ الجميلةُ. فإذا تقرر لك هذا، نظرتَ هذه الأسباب كلها في حقه عليه السلام فعلمت أنه جامعٌ لهذه المعاني الثلاثة الموجبةِ للمحبة»[١٠].

النبي المُعجِز، المِثال الأخلاقي وموضوع الحب الأسمى: هذه الصور الثلاث لمُحمد، السامية والمُحببة في آن معاً، تتعايش في تأليف القاضي للنبي المُختار. لكن من أين جاء القاضي بهذه السيرة؟ هل هو جزء من مدرسة أكبر لكتابة السيرة، وإذا كان الأمر كذلك، هل يمكن تعرُّف انتماءاته الفكرية بدقة أكبر؟ رأيي أن القاضي كان ممثلاً لمجموعة من المؤلفين الأندلسيين الذين قدّموا شكلاً ومحتوىً جديدين للسيرة[١١]. ضمت هذه المجموعة المشهورة الموسوعي ابن حزم

---

(١٠) القاضي عياض، الشفا، ٢: ١٩-٢٠. تم استبعاد بعض العبارات.

(١١) هذه «المدرسة» موضوع دراسة لماهر جرار Maher Jarrar, *Die Prophetenbiographie im Islamischen Spanien* (Frankfurta. M.: Peter Lang, 1989).

(توفي ١٠٦٤) وكاتب السيرة النقدي السهيلي (توفي ١١٨٥) وربما لاحقاً أيضاً ابن سيد الناس (توفي ١٣٣٤). لقد أبرزوا جميعاً ما قاله الراحل مارشال هودجسون (Marshall Hodgson) عن الأدب الأندلسي بشكل عام، والذي سمّاه «نكهة محلية خاصة، جذابة بسبب حريتها النسبية من القيود المفروضة»[١٢].

فيما يتعلق بالسيرة، تميز هؤلاء المؤلفون بنوع من صرامة نقدية تسعى إلى القطع مع ما سبقها من سِيَر قاصرة وغافلة، وذلك من أجل تحويل السيرة إلى دليل أكثر إيجازاً للسلوك والأخلاق والشرع. ويبدو أنهم جميعاً اعتقدوا أن المرء إذا ما راجع بعناية، تاريخية السيرة من طبقاتها الأقدم وصولاً إلى الأعلى، لا بدّ أن يكتشف منطقها الداخلي بوصفها خطة إلهية، ومن ثم إحراز طريقة متسقة لتقويم مصداقيتها.

لا تتعدى مساهمة ابن حزم في السيرة أطروحة قصيرة بعنوان «جوامع السيرة النبوية»، لكنها أطروحة كان لها تأثير كبير على السير اللاحقة. واتجاهها العام موجز بل وخاطف تقريباً. النية هي إثبات بما لا يدع مجالاً للشك النزر اليسير من الحقائق الثابتة التي يمكن معرفتها عن حياة الرسول. والمادة السيرية فيها تشبه لائحة أو جدولاً من الأسماء والتواريخ، مصحوبة في كل مكان تقريباً بعبارة «والثابت أنها» كذا بدون شك «ومن ذكر غيرها فقد ذكر الباطن المتيقن». وأدواته النقدية تتأتى إما من ترسانة النقد الحديثي أو من الفطرة السليمة والمنطق الداخلي. ويتكون القسم السردي إلى حد كبير من المغازي، مع قوائم المشاركين فيها والتسلسل الزمني الثابت الذي استندت إليه مع مرجعية مقتضبة تتجاهل الإجماع أحياناً:

---

(١٢) Marhall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1974) 2:31.

«ثم كانت غزوة الخندق فى شوال من السنة الخامسة من الهجرة، هكذا قال أصحاب المغازي؛ والثابت أنها فى الرابعة بلا شك، لحديث ابن عمر: «عُرِضتُ على رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلّم يوم أُحُد وأنا ابن أربع عشرة سنة فردّني، ثم عُرِضتُ عليه يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة سنة فأجازني. فصح أنه لم يكن بينهما إلا سنة واحدة فقط، وأنها قبل دومة الجندل بلا شك»»(١٣).

لكن النية في عمل ابن حزم ليست التاريخ الدقيق فحسب إنما أيضاً وربما وللهدف ذاته، البحث عن سُنة يمكن الاعتماد عليها، أي عن مخزونٍ حقيقي للسلوك النبوي. فهو يناقش جوانب مختلفة من شخصية مُحمد مثل حلمه، وشجاعته، وعدله، وكرمه، وبساطته، وحيائه، وصفحه، وتواضعه، حبه للفقراء وهلم جرا، ثم يستنتج ابن حزم:

«قد جمع اللّه له السيرة الفاضلة، والسياسة التامة. وهو صلى اللّه عليه وسلّم أمّي لا يقرأ ولا يكتب، ونشأ فى بلاد الجهل والصحارى، في بلد فقر، وذي رعية غنم. ورباه اللّه تعالى محفوفاً باللطف، يتيماً لا أب له، ولا أم، فعلّمه اللّه جميع محاسن الأخلاق، والطرق الحميدة. وأوحى إليه جل وعلا أخبار الأولين والآخرين، وما فيه النجاة والفوز فى الآخرة، والغبطة والخلاص في الدنيا، ولزوم الواجب، وترك الفضول من كل شيء. وفقنا اللّه تعالى لطاعته عليه الصلاة والسلام

---

(١٣) ابن حزم، جوامع السيرة (القاهرة، دار الجيل، ١٩٨٢) ص ١٤٧.

في أمره، والتأسي به فى فعله، إلا فيما يخص به، آمين، آمين»[١٤].

خلال ذلك العصر من إعادة فهم السيرة، كان العضو الثاني في «المدرسة» الأندلسية، السهيلي، ناقداً سيرياً ذائع الصيت. وأثره الرئيسي بعنوان «الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام» هو تعليق مُتصل على الأبوين المؤسِّسين الرئيسيين للسيرة أي ابن إسحاق وابن هشام. أخضع السهيلي تلك السيرة لنوع من الاستجواب التفسيري الذي يوجد عادةً في التفسير القرآني، أي في علم التفسير القرآني، وهو جهد يدل على النمو الهائل في مكانة السيرة. ويحدد السهيلي غرضه في الكتابة على النحو التالي:

«فإني انتحيت في هَذَا الْإِمْلَاء بعد الاستخارة... إِلَى إِيضَاح مَا وَقع فِي سيرة رَسُول اللّه صلى اللّه عَلَيْهِ وَسلّم الَّتِي سبق إِلَى تأليفها أَبُو بكر مُحَمَّد بن إِسْحَاق المطلبي، ولخصها عبد الْملك بن هِشَام الْمعَافِرِي النسابة مما بَلغنِي علمه وَيسر لي فهمه من لفظ غَرِيب أَو إِعْرَاب غامض أَو كَلَام مستغلق أَو نسب عويص أو موضع فقهٍ ينبغي التنبيه عليه أو خبر ناقص يوجد السبيل إلى تتمته»[١٥].

---

(١٤) ابن حزم، جوامع السيرة، ص ٣٥-٣٦. غالباً ما يتم التأكيد في الكتابات السياسية الكلاسيكية على أن الصبر (الحلم) هو أهم ما يميز الحاكم الصالح. يشير ابن حزم إلى حُلم مُحمد باعتباره الأول من بين فضائله العديدة العامة والخاصة.

(١٥) السهيلي، الروضُ الأنفُ (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٦) ١: ١٦.

ويلي ذلك عرض مُذهل لمعرفةٍ عميقة جداً لكل الحقول ذات الصلة من الأدب والعلوم الدينية. ومنهجه النقدي يتفادى عمداً الفلسفة، منطلقاً فقط من الاتساق البديهي بين القرآن والحديث، ومن الحكمة الإلهية الواضحة كما تجلت في السيرة، التي أصبحت مخزناً لتلك الحكمة[١٦]. من مفهومه عن الاتساق استُمد الرأي القائل بأنه عند مراجعة الروايات التاريخية بعناية، سيُنظر إليها باعتبارها تعزز بعضها بعضاً[١٧]. والشيء ذاته يصدق على معجزات مُحمد. وإذ يعلّق مثلاً، على صلح الحديبية (٦٢٨) حيث بحسب إحدى الروايات، مدّ مُحمد يده وغطى أو محا من الوثيقة لقبه كرسول الله، الأمر الذي يشير إلى قدرته على القراءة، يطلق السهيلي الحكم التالي:

«وَفِيهِ أَنّ النّبِيّ صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ مَحَا اسْمَهُ وَهُوَ رَسُولُ اللّهِ وَكَتَبَ هَذَا مَا صَالَحَ عَلَيْهِ مُحَمّدُ بْنُ عَبْدِ اللّهِ لِأَنّهُ قَوْلُ حَقّ كُلّهُ وَظَنّ بَعْضُ النّاسِ أَنّهُ كَتَبَ بِيَدِهِ وَفِي الْبُخَارِيّ أَنّهُ كَتَبَ وَهُوَ لَا يُحْسِنُ الْكِتَابَةَ فَتَوَهّمَ أَنّ اللّهَ تَعَالَى أَطْلَقَ يَدَهُ بِالْكِتَابَةِ فِي تِلْكَ السّاعَةِ خَاصّةً وَقَالَ هِيَ آيَةٌ فَيُقَالُ لَهُ كَانَتْ تَكُونُ آيَةً لَوْلَا أَنّهَا مُنَاقِضَةٌ لِآيَةٍ أُخْرَى، وَهُوَ كَوْنُهُ أُمّيًا لَا يَكْتُبُ وَبِكَوْنِهِ أُمّيًا فِي أُمّةٍ أُمّيّةٍ قَامَتْ الْحُجّةُ وَأُفْحِمَ الْجَاحِدُ وَانْحَسَمَت الشّبْهَةُ فَكَيْفَ يُطْلِقُ اللّهُ يَدَهُ لِتَكُونَ آيَةً؟ وَإِنّمَا الْآيَةُ

---

(١٦) من أجل الاتساق، انظر السهيلي، الروض الأنف، ٢: ٣٥٩. من أجل حكمة الله انظر ٣: ٢٤٦.

(١٧) السهيلي، الروض، ٣: ٢٤١.

أَنْ لَا يَكْتُبَ وَالْمُعْجِزَاتُ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَدْفَعَ بَعْضُهَا بَعْضًا، وَإِنَّمَا مَعْنَى: كَتَبَ أَيْ أَمَرَ أَنْ يُكْتَبَ»[١٨].

ما لدينا هنا فيما كتبه السهيلي تعليق قائم على الاعتقاد الراسخ أن السيرة مضت على طول مسار عقلاني محدد مسبقاً بخطة إلهية. لذلك يجب بالضرورة أن تمتلك الصرامة أو التجانس بحيث يتمكن دارس السيرة من اكتشاف ما إذا كان اتساقها الداخلي قد بقي في الذهن. ومن بين العديد من الأمور الأخرى التي توضحها السيرة هي أن مُحمداً كان عادلاً ومنصفاً منذ كان طفلاً رضيعاً، حتى أنه كان يقصر نفسه على ثدي واحد تاركاً الآخر لأخيه بالتبني، ذلك أن مكانته بالنسبة إلى الله كانت بارزة جداً لدرجة أننا يجب أن نقبل الرواية التي تفيد أن والديه بُعثا بالترتيب من أجل الإيمان به ثم عادا إلى صفوف الموتى، وبأنه ليس ثمة برهان أعظم على حقيقته من أن يكون الابن على استعداد لقتل والده الحبيب من أجله[١٩]. ولدى السهيلي نلمح أيضاً مسعى مبكراً لاستخلاص مبادئ قانونية من السيرة، وهو مسعى أدى في النهاية إلى أعمال كان الشرع في السيرة شغلها الشاغل. ومنذ أيام السهيلي ارتبط شرحه بسيرة ابن إسحاق/ابن هشام لدرجة أن السيرة الأصلية وتعليق السهيلي كثيراً ما يتم التحدث عنهما في السياق ذاته.

والعضو الأخير وربما الفخري في تلك «المدرسة» الأندلسية ذاتها هو ابن سيد الناس (توفي ١٣٣٣). ومع عمله «عيون الأثر في المغازي والشمائل والسير» نعود إلى السيرة بالمعنى السردي الدقيق للمصطلح.

---

(١٨) السهيلي، الروض، ٤: ٥٠.

(١٩) من أجل عدله كطفلٍ رضيع انظر السهيلي، الروض، ١: ٢٨٦. من أجل بعث والديه انظر ١: ٢٩٩. من أجل رغبة الابن في قتل والده انظر ٤: ١٧.

هاهنا سيرةٌ لمُحمد قد يراها القارئ اليوم بوصفها السيرة الأكثر حداثة التي وُجدت في أي مكان في عصر ما قبل الحداثة. وهي منظمة مثل أطروحة جامعيّة مُعاصرة تبدأ بفحص نقدي للمصادر الأولية والتي تتضمن إعادة تأهيل لمصداقية ابن إسحاق ككاتب سيرة ثم تتابع بنسج سيرة مركبة تتكون لبنات بنائها من الآباء المؤسِّسين تتخللها مرجعيات أحدث ومقوّاة بالعمل الميداني، أي، أن الروايات مسموعة مباشرة من العلماء المعاصرين والخبراء ومعظمهم في دمشق. وفي نهاية العديد من فصول هذا الكتاب يجد المرء قسماً للحواشي يتألف من تعليقات لغويّة وطبوغرافيّة وشروح أخرى. وينتهي العمل بـ«مخطط زمني» للأحداث البارزة في كل عام يليه ما يبدو أنه ملاحق مخصصة لمواضيع مثل معجزات مُحمد، وزوجاته، وخدمه، وأولاده وخيله وسماته الجسدية. وينتهي العمل بـ«ببليوغرافيا» حيث يسجل المؤلف طريقة نقل المصادر و«خاتمة للقارئ» تطلب التسامح وتصحيح الأخطاء إن وجدت.

لا ريب أن هذه السيرة لابن سيد الناس، من بين جميع سير ما قبل الحداثة، هي الأسهل لشخص يتمتع بحساسية معاصرة للقراءة والمتابعة والاستشهاد. ويقضي ابن سيد الناس القليل من الوقت في الجدال حول التفاصيل الثانوية للحقائق التاريخية مُفضلاً العبور إلى نسخة شاملة من الأحداث المبنية على أفضل الأدلة، على الرغم من التلميحات السريعة إلى الروايات الأضعف. ويحدد المؤلف مصادره بدقة ويجادلها مراراً. وتعليقاته على حادثة الآيات الشيطانية نموذجية في بُنية الكتاب. والمسألة المطروحة للبحث هي سجود مُحمد المزعوم في الصلاة بعد «وحي» الآيات الشيطانية، مما يؤشر إلى قبوله المؤقت لآلهة مكة:

«قال السهيلي: ذكرَ هذا الخبر يعني خبر السجدة موسى ابن عقبة وابن إسحاق من غير طريق البكائي، وأهل الأصول يدفعون هذا الحديث بالحجة، ومن صححه قال فيه أقوالاً: منها أن الشيطان قال ذلك وأشاعه، والرسول لم ينطق به، وهذا جيد لولا أن في حديثهم أن جبريل قال لمُحمد: ما أتيتُك بهذا. ومنها أن النبي صلى اللّه عليه وسلّم قالها من قبل نفسه وعنى بها الملائكة أن شفاعتهم لتُرتجى، ومنها أن النبي صلى اللّه عليه وسلّم قالها حاكياً عن الكفرة، وأنهم يقولون ذلك، فقالها متعجباً من كفرهم. قال: والحديثُ على ما تخيّلتُ غير مقطوع بصحته.

قلت: بلغني عن الحافظ عبد العظيم المنذري رحمه اللّه أنه كان يردُّ هذا الحديث من جهة الرواة بالكلية، وكان شيخنا الحافظ عبد المؤمن الدمياطي يخالفه في ذلك. والذي عندي في هذا الخبر أنه جار مجرى ما يُذكر من أخبار هذا الباب من المغازي والسير. والذي ذهبَ إليه كثير من أهل العلم الترخص في الرقائق، وما لا حُكم فيه من أخبار المغازي، وما يجري مجرى ذلك، وأنه يُقبل فيها ما لا يقبل في الحلال والحرام لعدم تعلق الأحكام بها، وأما هذا الخبر فينبغي بهذا الاعتبار أن يُرَدَّ لما يتعلق به، إلا أن يثبت بسند لا مطعن فيه بوجه، ولا سبيل إلى ذلك، فيُرجع إلى تأويله»[٢٠].

وهؤلاء الكتّاب كمجموعة كانوا قد وضعوا معايير جديدة فيما بينهم لدراسة السيرة. كانوا أقل التزاماً بكثير بالنماذج المبكرة من

---

(٢٠) ابن سيد الناس، عيون الأثر (بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٧) ١ : ١٥١.

السيرة، وأكثر استعداداً بكثير لإعادة صياغة السيرة من حيث المعنى والمبنى. ولأنهم قلبوا السيرة رأساً على عقب، لم يكونوا يعيدون الانخراط في طبقاتها الأولى فحسب، وهي ذات فائدة عظمى للباحثين المعاصرين، لكنهم تمكنوا أيضاً من إعادة بناء مجموعة من السير أكثر قابلية للاستخدام كدليل للسلوك. وتأثير هذه السير معاً يبقى إلى اليوم له أهمية كبيرة في دراسة السيرة، ويجب اعتبارها أيضاً سلفاً مباشراً لمؤلفي عصر نهضة السيرة في القرن الرابع عشر التي كان من المقدر لها أن تتفتح في دمشق.

كيف للمرء أن يُعرّف «نهضة القرن الرابع عشر» في دمشق؟ هل كانت هذه «النهضة» في أعمال السيرة جزءاً من نهضة أدبية أكبر؟ لا يوجد، على حد علمي، أي دراسة تفحص عن كثب الملامح الأدبية لذلك العصر، لذلك يجب على المرء التقدم بحذر[٢١]. مع ذلك،

(٢١) تتبادر إلى الذهن ثلاث دراسات حديثة: Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Everett K. Rowson, "An Alexandrian Age in Fourteenth Century Damascus: Twin Commentaries on Two Celebrated Arabic Epistles," *Mamluk Studies Review* 7 (2003): 97-110; Robert Irwin, "Mamluk Literature" in *Mamluk Studies Review 7* (2003): 1-29. شامبرلين أكثر اهتماماً بوظيفة المعرفة وتطبيقاتها العملية مما هو بالتاريخ الأدبي. Rowson يناقش عملين من أعمال الأدب في ذاك القرن في محاولة لتنقيح حكم أدبي شائع وسلبي على ذلك العصر. يقدم Irwin مسحاً واسعاً للأدب المملوكي وتحتوي هوامشه على ثبت جيد بالمراجع. يتحدث إيروين في ص ٩ عن نهضة أدبية.

من الثابت أن دمشق في القرن الرابع عشر استقطبت موجات من اللاجئين، أولاً أولئك الفارّين من الصليبيين ومن ثم الفارّين من المغول، الذين سيثرون المدينة في النهاية بتقاليدهم الثقافية المتنوعة. ولعل السلام الطويل الذي حل على إمبراطورية المماليك خلال النصف الأول من القرن الرابع عشر تقريباً هو أيضاً أمرٌ ذو صلة وخلال فترة السلام تلك، ثمة دليل عن قيام برنامج مكثف من تشييد المباني الدينية من قبل النخبة الحاكمة وما أعقب ذلك من توسع في دعم شبكة العلماء[٢٢].

أياً يكن الأمر، وفي حقل السيرة، ثمة خصبٌ حقيقي في الإنتاج الأدبي يناسبه من وجهة نظري مصطلح «نهضة القرن الرابع عشر». ومجموعة كتّاب السيرة في هذا الوقت تشمل شخصيات بارزة مثل الحافظ مُغلَطَاي (توفي ١٣٦١) وشمس الدين الذهبي (توفي ١٣٤٨) وابن شاكر الكتبي (توفي ١٣٦٣) وابن كَثير (توفي ١٣٧٣) وربما الأكثر إثارة للإعجاب بينهم أي ابن قيّم الجوزية (توفي ١٣٥٠). ومع هؤلاء ستبلغ السيرة حجماً كبيراً، لكنهم أيضاً سيطوّرون الجهاز النقدي الذي تحتاج إليه السيرة من أجل التقويم والاستخدام إلى ذروة عالية. أساساً كان ثمة أسلوبان رئيسيان لإعادة تشكيل السيرة: إما وفقاً لأسلوب ابن الأثير (توفي ١٢٣٣) - وهو ليس شخصية دمشقية أو تعود إلى القرن الرابع عشر بالمعنى الدقيق للكلمة لكنه ذو صلات سورية قوية - أو وفق أسلوب ابن كَثير. الأول صاغ السيرة في سردٍ حولي متسلسل في حين أن الثاني سكبها في صِيَغها المختلفة ثم أعاد

---

(٢٢) لسوء الحظ يخصص شامبرلين مساحة صغيرة لهذا، انظر Chamberlain, *Knowledge and Social Practice*, pp. 95-96.

ترتيبها بالإشارة إلى أكثرها مصداقية والطريقة التي يمكن بوساطتها تنسيق هذه الصِّيَغ.

كان «الكامل في التاريخ» لابن الأثير تاريخاً للعالم اكتسب سريعاً مكانة عظمى بين التواريخ. وتتضمن فصوله الأولى سيرة خالية من الإسناد ومُدمجة ولا تلتفت إلى تضارب الروايات بل تركّز على الخط الأساسي للقصة. وبالتوافق مع «التغطية العالمية» للعمل، يُضمِّن ابن الأثير العديد من نتف التاريخ من خارج شبه الجزيرة العربية المعاصرة للسيرة، ولديه ولع بالحوار بين المشاركين وبدراميّة الأحداث، ومن الواضح أنه أقل اهتماماً بالمعجزات. ربما تُفسر اهتمامات ابن الأثير العميقة بالأدب الطريقة التي أُعطيت فيها حوادث معينة من حياة مُحمد شكلاً مسرحياً محدداً كما هو الحال على سبيل المثال في اللقاء بين النبي المنتصِر وهند الزوجة الشرسة لعدوه الأكثر عزماً أبي سفيان:

«كَانَتْ هِنْدُ مُتَنَكِّرَةً لِصَنِيعِهَا بِحَمْزَةَ، فَهِيَ تَخَافُ أَنْ تُؤْخَذَ بِهِ، وَقَالَ لَهُنَّ: تُبَايِعْنَنِي عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا. قَالَتْ هِنْدُ: إِنَّكَ وَاللَّهِ لَتَأْخُذُ عَلَيْنَا مَا لَا تَأْخُذُهُ عَلَى الرِّجَالِ، فَسَنُؤْتِيكَهُ. قَالَ: وَلَا تَسْرِقْنَ. قَالَتْ: وَاللَّهِ إِنْ كُنْتُ لَأُصِيبُ مِنْ مَالِ أَبِي سُفْيَانَ الْهَنَةَ وَالْهَنَةَ. فَقَالَ أَبُو سُفْيَانَ، وَكَانَ حَاضِرًا: أَمَّا مَا مَضَى فَأَنْتِ مِنْهُ فِي حِلٍّ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَهِنْدُ؟ قَالَتْ أَنَا هِنْدُ فَاعْفُ عَمَّا سَلَفَ، عَفَا اللَّهُ عَنْكَ. قَالَ وَلَا تَزْنِينَ. قَالَتْ: وَهَلْ تَزْنِي الْحُرَّةُ؟ قَالَ: وَلَا تَقْتُلْنَ أَوْلَادَكُنَّ. قَالَتْ: رَبَّيْنَاهُمْ صِغَارًا، وَقَتَلْتَهُمْ يَوْمَ بَدْرٍ كِبَارًا، فَأَنْتَ وَهُمْ أَعْلَمُ. فَضَحِكَ عُمَرُ. قَالَ: وَلَا تَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ تَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُنَّ وَأَرْجُلِكُنَّ. قَالَتْ:

وَاللَّهِ إِنَّ إِتْيَانَ الْبُهْتَانِ لَقَبِيحٌ، وَلَبَعْضُ التَّجَاوُزِ أَمْثَلُ. قَالَ: وَلَا تَعْصِينَنِي فِي مَعْرُوفٍ. قَالَتْ مَا جَلَسْنَا هَذَا الْمَجْلِسَ وَنَحْنُ نُرِيدُ أَنْ نَعْصِيَكَ»[٢٣].

هذا هو ابن الأثير في أكثر صوره دراماتيكية ومُعيداً صياغة حادثة معروفة في السيرة مؤلباً شخصية على الأخرى، كما في مسرحية. ليس ثمة محاولة للتخفيف من غطرسة هند والسخرية من استسلامها للإسلام، ولربما من أجل تعزيز دراميّة تلك الحادثة.

وتجدر الإشارة أيضاً في معالجته التاريخية الحَيَويّة إلى الطريقة التي يربط فيها ابن الأثير مختلف عناصر القصة مع مداخلاته المتكررة والتأملية كمؤلف. هكذا، يُشار إلى سنة ٩ للهجرة إلى أنها عام الوفود عندما جاءت وفود قبلية من جميع أنحاء شبه الجزيرة العربية إلى المدينة لإعلان خضوعها لمُحمد. هذا الحدث، الذي بقي بلا تفسير في معظم روايات السيرة، يراه ابن الأثير على أنه خضوع الجزيرة العربية لقريش بقدر ما كان خضوعاً من الجزيرة العربية لمُحمد:

«لَمَّا افْتَتَحَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مَكَّةَ وَأَسْلَمَتْ ثَقِيفٌ، وَفَرَغَ مِنْ تَبُوكَ - ضَرَبَتْ إِلَيْهِ وُفُودُ الْعَرَبِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ، وَإِنَّمَا كَانَتِ الْعَرَبُ تَنْتَظِرُ بِإِسْلَامِهَا قُرَيْشًا؛ إِذْ كَانُوا أَمَامَ النَّاسِ، وَأَهْلَ الْحَرَمِ، وَصَرِيحَ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - لَا تُنْكِرُ الْعَرَبُ ذَلِكَ، وَكَانَتْ قُرَيْشٌ هِيَ الَّتِي نَصَبَتِ الْحَرْبَ لِرَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -

---

(٢٣) ابن الأثير، الكامل (بيروت، دار صادر، ١٩٧٩) ٢: ٢٥٣.

وَخِلَافَهُ، فَلَمَّا فُتِحَتْ مَكَّةُ وَأَسْلَمَتْ قُرَيْشٌ عَرَفَتِ الْعَرَبُ أَنَّهَا لَا طَاقَةَ لَهَا بِحَرْبِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَلَا عَدَاوَتِهِ، فَدَخَلُوا فِي الدِّينِ أَفْوَاجًا، كَمَا قَالَ اللَّهُ - تَعَالَى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ - وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا - فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾»(٢٤).

هذا التحليل السياسي الواقعي الحصيف للوقائع الرئيسية في السيرة نموذجي تماماً في سرد ابن الأثير الشفاف والمُحكم. إنه أيضاً أمثولة استشرافية أكثر اهتماماً بعلاقة السيرة بالتاريخ الإسلامي والعالمي اللاحق من عزلها (أي السيرة) كحقبة فريدة، إعجازية، أو فوق تاريخية.

وعلى النقيض من ذلك، فإن سيرة ابن كَثير المُدمجة أيضاً في سجل التاريخ الكوني لا يمكن أن تكون أكثر اختلافاً في الأسلوب والمعالجة من أسلوب ابن الأثير، حيث يكون ابن الأثير مُقتضباً ويستثني الروايات المتعددة ويطالعنا ابن كَثير في تدفّق هائل من مواد السيرة المُصاغة على شكل الحديث النبوي. نموذجاه هما سيرة ابن إسحاق ومسند أحمد بن حنبل. حول هذين النصين الأساسيين ينسج ابن كَثير قماشاً واسعاً من المصادر التاريخية والمعاصرة. من ابن إسحاق تأتي بنية السرد الأساسية ومن ثم المرجعية ومن ابن حنبل وابل الأحاديث المنقولة بأشكالها المختلفة تبعاً لتباين رواتها. والنتيجة هي سيرة ثرية ومتنوعة لكنها سيرة يرتدي فيها ابن كَثير جلباب

(٢٤) ابن الأثير، الكامل ٢: ٢٨٦-٢٨٧.

معلم الحديث، إذ يختار من بين هذه النسخ الروايات التي يراها الأكثر موثوقية على أساس سلسلة ناقليها والأفضل بناء على جوهرها. السيرة والحديث هما الآن نسيج جداري واحد، لكنه نسيج يحتاج إلى التشبيك والمواءمة معاً. وها هنا ابن كَثير عن «حجة الوداع»:

«كِتَابُ حَجَّةِ الْوَدَاعِ فِي سَنَةِ عَشْرٍ وَيُقَالُ لَهَا حَجَّةُ الْبَلَاغِ، وَحَجَّةُ الْإِسْلَامِ، وَحَجَّةُ الْوَدَاعِ لِأَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَدَّعَ النَّاسَ فِيهَا وَلَمْ يَحُجَّ بَعْدَهَا، وَسُمِّيَتْ حَجَّةَ الْإِسْلَامِ لِأَنَّهُ عليه السلام لَمْ يَحُجَّ مِنَ الْمَدِينَةِ غَيْرَهَا وَلَكِنْ حَجَّ قَبْلَ الْهِجْرَةِ مَرَّاتٍ قَبْلَ النُّبُوَّةِ وَبَعْدَهَا. وَقَدْ قِيلَ إِنَّ فَرِيضَةَ الْحَجِّ نَزَلَتْ عَامَئِذٍ وَقِيلَ سَنَةَ تِسْعٍ وَقِيلَ سَنَةَ سِتٍّ وَقِيلَ قَبْلَ الهجرة وهو غريب، وسُمّيت حَجَّة البلاغ لأنه عليه السلام بَلَّغَ النَّاسَ شَرْعَ اللَّهِ فِي الْحَجِّ قَوْلًا وَفِعْلًا وَلَمْ يَكُنْ بَقِيَ مِنْ دَعَائِمِ الْإِسْلَامِ وقواعدِهِ شيءٌ إلّا وقد بيَّنهُ عليهِ السَّلام فَلَمَّا بَيَّنَ لَهُمْ شَرِيعَةَ الْحَجِّ وَوَضَّحَهُ وَشَرَحَهُ أَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهِ وَهُوَ وَاقِفٌ بِعَرَفَةَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيناً.

وَسَيَأْتِي إِيضَاحُ لِهَذَا كُلِّهِ وَالْمَقْصُودُ ذِكْرُ حَجَّتِهِ عليه السَّلام كَيْفَ كَانَتْ فَإِنَّ النَّقَلَةَ اخْتَلَفُوا فِيهَا اخْتِلَافًا كَثِيرًا جِدًّا بِحَسَبِ مَا وَصَلَ إِلَى كُلٍّ مِنْهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَتَفَاوَتُوا فِي ذَلِكَ تَفَاوُتًا كَثِيرًا لَا سِيَّمَا مَنْ بَعْدَ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَنَحْنُ نُورِدُ بِحَمْدِ اللَّهِ وَعَوْنِهِ وَحُسْنِ تَوْفِيقِهِ مَا ذَكَرَهُ الْأَئِمَّةُ فِي كُتُبِهِمْ مِنْ هذِهِ الرواياتِ ونجمعُ بينهما جَمْعًا يُثْلِجُ قَلْبَ مَنْ تَأَمَّلَهُ

وَأَنْعَمَ النَّظَرَ فِيهِ وَجَمَعَ بَيْنَ طَرِيقَتَي الْحَدِيثِ وَفَهِم مَعَانِيهِ إنْ شَاءَ اللَّهُ وباللَّه الثِّقَةُ وَعَلَيْهِ التُّكْلَانُ»[٢٥].

ما يعلنه كاستراتيجيته هنا هو تقريباً ما يفعله في أمكنة أخرى من سيرته. فهو يضع الروايات المختلفة جنباً إلى جنب، ثم يُضمِّن النسخ التي يعتبرها غامضة المعنى (غريبة) أو حتى مُحيرة وشاذة (مُنكرة). مثل معلمي الحديث الآخرين، يرى ابن كثير أن تجاور الأحاديث الضعيفة والأحاديث القوية يُساعد على إبراز دونية الأولى ويعزز من أصالة الأخيرة. نتيجة لذلك، فإن أقساماً معينة من السيرة، على سبيل المثال، قصص التبشير، كبيرة جداً لكن اليد المنسقة للمؤرخ مرئية دائمة، تُدرج الأحداث في تسلسلها الزمني الصحيح، مُفضلة بعض الروايات على الروايات الأخرى. وهكذا، لدى سرد حادثة لجوء مُحمد وأبي بكر إلى كهف عند هروبهم من متعقبيهم المكّيين خلال هجرتهم الشهيرة إلى المدينة، يعرض ابن كثير الروايات المتعددة حول تلك الواقعة الشهيرة ويخلص إلى رواية وحيدة على النحو التالي:

«أَنَّ أَبَا بَكْرٍ حَدَّثَهُ. قَالَ قُلْتُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ فِي الْغَارِ. لَوْ أَنَّ أَحَدَهُمْ نَظَرَ إِلَى قَدَمَيْهِ لَأَبْصَرَنَا تَحْتَ قَدَمَيْهِ؟ فَقَالَ: «يَا أَبَا بَكْرٍ مَا ظَنُّكَ بِاثْنَيْنِ اللَّهُ ثَالِثُهُمَا. بَعْضُ أَهْلِ السِّيَرِ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ لَمَّا قَالَ ذَلِكَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَو جَاءُونَا مِنْ هَاهُنَا لَذَهَبْنَا مِنْ هُنَا» فَنَظَرَ الصِّدِّيقُ إِلَى الْغَارِ قَدِ انْفَرَجَ مِنَ الْجَانِبِ الْآخَرِ، وَإِذَا الْبَحْرُ قَدِ اتَّصَلَ بِهِ، وَسَفِينَةٌ مَشْدُودَةٌ إِلَى جَانِبِهِ. وَهَذَا لَيْسَ بِمُنْكَرٍ مِنْ حَيْثُ

(٢٥) ابن كثير، البداية والنهاية (القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٣٢-٣٩) ٥: ١٠٩.

الْقُدْرَةُ الْعَظِيمَةُ، وَلَكِنْ لَمْ يَرِدْ ذَلِكَ بِإِسْنَادٍ قَوِيٍّ وَلَا ضَعِيفٍ، وَلَسْنَا نُثْبِتُ شَيْئًا مِنْ تِلْقَاءِ أَنْفُسِنَا، وَلَكِنْ مَا صَحَّ أَوْ حَسُنَ سَنَدُهُ قُلْنَا بِهِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ»[٢٦].

مع ابن كثير نشعر أننا في حضرة كاتب يستفيد بشكل كامل وواسع من جميع الأعمال الرئيسية للسيرة والحديث التي كانت في متناوله. تضاعفت هذه الأعمال على مر القرون بما لا يُحصى، وقد اعتقد ابن كثير أن من الضروري نشرها ومعالجة انحرافاتها بشكل مباشر. وعلى الرغم من أنه يتبنّى استراتيجية ابن حنبل الإجمالية والذي يكدس أحاديثه مُعلقاً بالكاد عليها، فإن ابن كثير أوفر بالأدلة كمؤلف ومنظم ماهر وناقد ومنسق. وإن كانت نُسخ مختلفة من نفس الحدث لا تشوش ما يسمّيه «البنية الأساسية للقصة» (أصل القصة) فليس ثمة سبب لاستبعادها. وحتى الروايات الشيعية لأحداث معينة جرى تضمينها على الرغم من إدانتها بوصفها تلفيقاً.

هاهنا إذاً رؤيتان مُتباينتان للسيرة، الأولى صارمة التنظيم ذات شكل سردي، والأخرى أكثر اتساعاً ووضوحاً في تعرية مصادرها ومن ثم نقدها. وبتبنّيها مقاربة حولية، فإن سيرة ابن شاكر الكتبي في جوهرها خلاصة لسيرة ابن الأثير. أما سير الذهبي والحافظ مغلطاي فهي على النقيض من ذلك، قد تبنّت منهج الحديث مثل منهج ابن كثير لكن دون إحاطته. وأعمال هؤلاء المؤلفين الآنفي الذكر كانت علامات مهمة في أدب السيرة في القرن الرابع عشر[٢٧].

(٢٦) ابن كثير، البداية والنهاية، ٣: ١٨٢-١٨٣.

(٢٧) بجمعهم معاً مع ابن كثير أتجنب مسألة التأثير، مُفضلاً معاملتهم بصفتهم جزءاً من الكتلة الأدبية ذاتها.

كان الذهبي مؤرخاً وعالماً معروفاً في الحديث، وشكلت السيرة، مثل سيرة ابن الأثير، الجزء الأول من كتابه الهائل الحجم «تاريخ الإسلام». لكن شخصيّة المُحدّث تظهر فيه بشكل كامل في سيرته، حيث يكون حاسماً في رفض الروايات المعتلة وتفصيلياً وصريحاً في نبذ السير الشيعية، مزدرياً الرواة (القُصاص) وصريحاً في مواجهة ما أسميته سابقاً «مضادات» السيرة. ها هو الذهبي، على سبيل المثال، متحدثاً عن سلاطة لسان عائشة، وهو موضوع تُرك بلا مساس، بل تم تجاهله أحياناً، ونادراً ما تم تناوله في السيرة:

«قالت عائشة: كان النبي صلى اللّه عليه وسلّم إذا ذكر خديجة لم يكد يسأم من ثناء عليها واستغفار لها فذكرها يوماً فاحتملتني الغيرة فقلت: لقد عوّضك اللّه من كبيرة السِّن فرأيته غضب غضباً أسقطت في خلدي وقلت في نفسي اللهم إنك إن أذهبت غضب رسولك عني لم أعد إلى ذكرها بسوء»[٢٨].

هذه عائشة في حالة الندم، إذ لم يعد مسموحاً لها الإفلات بملاحظاتها اللاذعة في سيرة أصبحت مُنقحة على نحو أكبر ومُشذبة من «القصص». لا ضرر من ترك نسخ متباينة جنباً إلى جنب شريطة عدم تضمين مسألة ذات دلالة خطيرة وإلا فإن الفطرة السليمة يمكنها التوفيق بينها. هل فُتح صدر محمد مرةً واحدة أم مرتين؟ جواب الذهبي أنه ثمة فتحتان، الأولى عندما كان مُحمد ولداً صغيراً والثانية

(٢٨) الذهبي، السيرة النبوية، تحقيق حسام الدين القدسي (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨) ص ١٥٢-١٥٣.

قبل رحلته الليلية (الإسراء) بما أن كلا الروايتين موثّقة تماماً. هل كانت الرحلة الليلية حادثة منفصلة عن الصعود إلى اللّه «المعراج»؟ الجواب الذي يقدمه الذهبي نموذجي في عَزمِهِ على تحقيق التوفيق بين الروايات:

«فكيف الجمع بين هذه الأحاديث وبين ما تقدّم من أنه رأى هؤلاء الأنبياء في السموات وأنه راجع موسى. فالجواب أنهم مثلوا له فرآهم غير مرة فرأى موسى في مسيره قائماً يصلي في قبره ثم رآه في بيت المقدس ثم رآه في السماء السادسة هو وغيره، فعرج بهم كما عرج بنبيّنا صلوات اللّه على الجميع وسلامه، والأنبياء أحياء عند ربهم كحياة الشهداء عند ربهم، وليست حياتهم كحياة أهل الدنيا ولا حياة أهل الآخرة بل لون آخر كما ورد أن حياة الشهداء بأن جعل اللّه أرواحهم في أجواف طير خضر تسرح في الجنة وتأوي إلى قناديل معلقة تحت العرش، فهم أحياء عند ربهم بهذا الاعتبار كما أخبر سبحانه وتعالى، وأجسادهم في قبورهم. وهذه الأشياء أكبر من عقول البشر، والإيمان بها واجب»[٢٩].

يُدرج الذهبي بالفعل الكثير من القصص الإعجازية التي «تتجاوز العقل البشري» وبالتالي يتوافق مع اتجاه في كتابة السيرة اكتُشف لأول مرة من قبل القاضي عياض، كما وَرَد أعلاه. أُشيرُ بالطبع إلى إعجازية مُحمد وإلى نظرةٍ عنه كانت لها في القرن الرابع عشر اليد العليا على

(٢٩) الذهبي، السيرة النبوية، ص ١٧٦.

صُوَر سابقة تؤكّد بشريّته. لكن من أجل حماية تلك الصورة من الانحدار إلى الخرافات و«سرد القصص» فقد حصّنها الذهبي من خلال الرفض المتكرر للروايات التي حكم باعتلال نقلها، وعدم اتساقها الداخلي لأسباب كرونولوجية (تتعلق بالتسلسل الزمني) أو عقلانية، أو روَّج لها الهراطقة.

أما سيرة الحافظ مغلطاي فهي ملخّص عن سيرة أكبر وتاريخ للخلفاء لا يزالان بحاجة إلى تحقيق علمي ورغم ذلك فهي سيرة شاملة النطاق تتضمن كل من السيرة والمغازي وكذلك أبواباً ختامية عن شمائل النبي ومعجزاته. وهذه الشمولية كانت من سمات معظم سير تلك الفترة، كما أصبحت «براهين النبوة»،التي كانت ذات مرة نوعاً منفصلاً، متضمَّنة تدريجياً في السيرة. بنية النص جامدة، الصيغة المُعتمدة لأي حادث تأتي أولاً ثم يليها العديد من «لقد قيل». ونقاط الخلاف، حتى تلك التي كان ثمة تراث طويل من التعليق بشأنها، جرى التعامل معها بأسلوب مُقتضب:

«واختُلف في المعراج والإسراء: هل كانا في ليلة واحدة أم لا، وهل كانا أو أحدهما يقظة أو مناما؟ وهل كان المعراج قبل الإسراء؟ وهل كان المعراج مرة أو مرات؟ والصحيح: أن الإسراء كان في اليقظة بجسده، وأنه مرات متعددة، وأنه رأى ربّه عز وجل بعيني رأسه صلّى اللّه عليه وعلى آله وصحبه وسلّم»(٣٠).

(٣٠) مغلطاي بن قليج، الإشارة إلى سيرة المصطفى، تحقيق: محمد نظام الدين الفتيح (دمشق، دار القلم، ١٩٩٦) ص ١٣٨-١٣٩.

ويتضح الأسلوب الموجز والجازم ذاته في الفصل المكرس لأخلاق مُحمد:

«كان صلى اللّه عليه وسلّم أشجع الناس. كان صلى اللّه عليه وسلّم أسخى الناس: «ما سئل شيئاً قط فقال: لا. وكان أحلم الناس: قال عليه الصلاة والسلام - وسئل أن يدعو على قوم من الكفار -: «إنما بُعثتُ رحمة، لم أُبعث عذاباً».

ولما كسرت رباعيته وشج وجهه قال: «اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون». وكان عليه الصلاة والسلام «أشدّ حياء من العذراء في خدرها».

لا يثبت بصره في وجه أحد...

وكان لا ينتقم لنفسه، ولا يغضب لها إلا أن تنتهك حرمات اللّه تعالى، وما عاب طعاماً قطّ: إن اشتهاه أكله، وإن لم يشتهه تركه. وكان لا يأكل متكئاً، وكان يحب الحلواء والعسل... خرج من الدنيا ولم يشبع من خبز الشعير... كان يأتي عليه الشهر والشهران لا يوقد في بيت من بيوته نار، كان قوتهم الماء والتمر.

وكان صلى اللّه عليه وسلّم: يخصف النعل، ويرقع الثوب، ويخدم في مهنة أهله، ويعود المرضى، ويحلب الشاة. ويجيب من دعاه من غني أو فقير، ويحب المساكين، ويشهد جنائزهم، ويعود مرضاهم. ولا يحقر فقيراً لفقره، ولا يهاب ملكاً لملكه. يركب الفرس، والبعير، والبغلة، والحمار. ويردف خلفه عبده أو غيره... وأصابه صلى اللّه

عليه وسلّم في الخندق جهد، فعصب على بطنه حجراً من الجوع مع ما آتاه اللّه من خزائن الأرض»[٣١].

يمكن القول إن أكثر الدمشقيين إثارة للإعجاب هو الفقيه الحنبلي الموسوعي ابن قيم الجوزية. وعمله الرئيسي في السيرة «زاد المعاد في هدي خير العباد» ليس بأسلوب سردي لكنه أشبه بعمل في الفقه فيما تُستَخدم السيرة كمنجم للأمثلة. واستراتيجيته هي إعادة تلخيص للمصادر المبكرة مشفوعة بمراجعة آراء مختلف الفقهاء حول نقاط خلافية معينة. والحجج المستخدمة تقنية جداً في بعض الأحيان لدرجة أن القارئ يشعر أنها موجهة للمتخصصين في الفقه. والطريقة التي يُعالج من خلالها معركة أُحد، على سبيل المثال، معيارية في هذا الصدد: اثنتا عشرة صفحة مخصصة لنكسة المسلمين الشهيرة تلك يليها عشرون صفحة من الاستنتاجات والآراء الفقهية مَبنيّة على السرد وعلى الوجه التالي:

«فصل في ما اشتملت عليه هذه الغزاة من الأحكام والفقه، منها أَنَّ الْجِهَادَ يَلْزَمُ بِالشُّرُوعِ فِيهِ، حَتَّى إِنَّ مَنْ لَبِسَ لَأْمَتَهُ وَشَرَعَ فِي أَسْبَابِهِ، وَتَأَهَّبَ لِلْخُرُوجِ، لَيْسَ لَهُ أَنْ يَرْجِعَ عَنِ الْخُرُوجِ حَتَّى يُقَاتِلَ عَدُوَّهُ. ومِنْها أَنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ إِذَا طَرَقَهُمْ عَدُوُّهُمْ فِي دِيَارِهِمُ الْخُرُوجُ إِلَيْهِ، بَلْ يَجُوزُ لَهُمْ أَنْ يَلْزَمُوا دِيَارَهُمْ، وَيُقَاتِلُوهُمْ فِيهَا إِذَا كَانَ ذَلِكَ أَنْصَرَ لَهُمْ عَلَى

(٣١) مغلطاي بن قليج، الإشارة إلى سيرة المصطفى، ص ٤١٤-٤٢١.

عَدُوِّهِمْ، كَمَا أَشَارَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْهِمْ يَوْمَ أُحُدٍ. وَمِنْهَا: جَوَازُ سُلُوكِ الْإِمَامِ بِالْعَسْكَرِ فِي بَعْضِ أَمْلَاكِ رَعِيَّتِهِ إِذَا صَادَفَ ذَلِكَ طَرِيقَهُ، وَإِنْ لَمْ يَرْضَ الْمَالِكُ. وَمِنْهَا: جَوَازُ الْغَزْوِ بِالنِّسَاءِ، وَالِاسْتِعَانَةِ بِهِنَّ فِي الْجِهَادِ. وَمِنْهَا: جَوَازُ دُعَاءِ الرَّجُلِ أَنَّ يُقْتَلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَتَمَنِّيهِ ذَلِكَ، وَلَيْسَ هَذَا مِنْ تَمَنِّي الْمَوْتِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ. وَمِنْهَا: أَنَّ السُّنَّةَ فِي الشَّهِيدِ أَنَّهُ لَا يُغَسَّلُ، وَلَا يُصَلَّى عَلَيْهِ وَلَا يُكَفَّنُ فِي غَيْرِ ثِيَابِهِ بَلْ يُدْفَنُ فِيهَا بِدَمِهِ وَكُلُومِهِ، إِلَّا أَنْ يُسْلَبَهَا، فَيُكَفَّنَ فِي غَيْرِهَا. وَمِنْهَا: أَنَّ السُّنَّةَ فِي الشُّهَدَاءِ أَنْ يُدْفَنُوا فِي مَصَارِعِهِمْ، وَلَا يُنْقَلُوا إِلَى مَكَانٍ آخَرَ. وَمِنْهَا: جَوَازُ دَفْنِ الرَّجُلَيْنِ أَوِ الثَّلَاثَةِ فِي الْقَبْرِ الْوَاحِدِ. وَمِنْهَا: أَنَّ الْمُسْلِمِينَ إِذَا قَتَلُوا وَاحِدًا مِنْهُمْ فِي الْجِهَادِ يَظُنُّونَهُ كَافِرًا، فَعَلَى الْإِمَامِ دِيَتُهُ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ»(٣٢).

بصرف النظر عن نقاط شرعيّة كهذه، ثمة أيضاً مبادئ أخلاقية مستمدة من تلك الهزيمة العسكرية، مثل:

«فَمِنْهَا: تَعْرِيفُهُمْ سُوءَ عَاقِبَةِ الْمَعْصِيَةِ وَالْفَشَلِ وَالتَّنَازُعِ... فَلَمَّا ذَاقُوا عَاقِبَةَ مَعْصِيَتِهِمْ لِلرَّسُولِ، وَتَنَازُعِهِمْ، وَفَشَلِهِمْ، كَانُوا بَعْدَ ذَلِكَ أَشَدَّ حَذَرًا وَيَقَظَةً، وَتَحَرُّزًا مِنْ أَسْبَابِ الْخِذْلَانِ. وَمِنْهَا: أَنَّ حِكْمَةَ اللَّهِ وَسُنَّتَهُ فِي رُسُلِهِ وَأَتْبَاعِهِمْ

(٣٢) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا (بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢) ٣: ١٦٠-١٦٣. حُذِفت من النص بعض العبارات.

جَرَتْ بِأَنْ يُدَالُوا مَرَّةً وَيُدَالَ عَلَيْهِمْ أُخْرَى، لَكِنْ تَكُونُ لَهُمُ الْعَاقِبَةُ، فَإِنَّهُمْ لَوِ انْتَصَرُوا دَائِمًا دَخَلَ مَعَهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَغَيْرُهُمْ، وَلَمْ يَتَمَيَّزِ الصَّادِقُ مِنْ غَيْرِهِ، وَلَوِ انْتُصِرَ عَلَيْهِمْ دَائِمًا لَمْ يَحْصُلِ الْمَقْصُودُ مِنَ الْبَعْثَةِ وَالرِّسَالَةِ، فَاقْتَضَتْ حِكْمَةُ اللَّهِ أَنْ جَمَعَ لَهُمْ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ لِيَتَمَيَّزَ مَنْ يَتَّبِعُهُمْ وَيُطِيعُهُمْ لِلْحَقِّ، وَمَا جَاءُوا بِهِ مِمَّنْ يَتَّبِعُهُمْ عَلَى الظُّهُورِ وَالْغَلَبَةِ خَاصَّةً... أَنَّهُ سُبْحَانَهُ لَوْ نَصَرَهُمْ دَائِمًا، وَأَظْفَرَهُمْ بِعَدُوِّهِمْ فِي كُلِّ مَوْطِنٍ، وَجَعَلَ لَهُمُ التَّمْكِينَ وَالْقَهْرَ لِأَعْدَائِهِمْ أَبَدًا لَطَغَتْ نُفُوسُهُمْ، وَشَمَخَتْ وَارْتَفَعَتْ، فَلَوْ بَسَطَ لَهُمُ النَّصْرَ وَالظَّفَرَ لَكَانُوا فِي الْحَالِ الَّتِي يَكُونُونَ فِيهَا لَوْ بَسَطَ لَهُمُ الرِّزْقَ، فَلَا يُصْلِحُ عِبَادَهُ إِلَّا السَّرَّاءُ وَالضَّرَّاءُ، وَالشِّدَّةُ وَالرَّخَاءُ، وَالْقَبْضُ وَالْبَسْطُ.

وَمِنْهَا: أَنَّ النُّفُوسَ تَكْتَسِبُ مِنَ الْعَافِيَةِ الدَّائِمَةِ وَالنَّصْرِ وَالْغِنَى طُغْيَانًا وَرُكُونًا إِلَى الْعَاجِلَةِ، وَذَلِكَ مَرَضٌ يَعُوقُهَا عَنْ جِدِّهَا فِي سَيْرِهَا إِلَى اللَّهِ وَالدَّارِ الْآخِرَةِ، فَإِذَا أَرَادَ بِهَا رَبُّهَا وَمَالِكُهَا وَرَاحِمُهَا كَرَامَتَهُ قَيَّضَ لَهَا مِنَ الِابْتِلَاءِ وَالِامْتِحَانِ مَا يَكُونُ دَوَاءً لِذَلِكَ الْمَرَضِ الْعَائِقِ عَنِ السَّيْرِ الْحَثِيثِ إِلَيْهِ، فَيَكُونُ ذَلِكَ الْبَلَاءُ وَالْمِحْنَةُ بِمَنْزِلَةِ الطَّبِيبِ يَسْقِي الْعَلِيلَ الدَّوَاءَ الْكَرِيهَ، وَيَقْطَعُ مِنْهُ الْعُرُوقَ الْمُؤْلِمَةَ لِاسْتِخْرَاجِ الْأَدْوَاءِ مِنْهُ، وَلَوْ تَرَكَهُ لَغَلَبَتْهُ الْأَدْوَاءُ حَتَّى يَكُونَ فِيهَا هَلَاكُهُ»(٣٣).

يمثل هذا العمل على الأرجح أكثر المحاولات طموحاً التي قدّمها

(٣٣) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، ٣: ١٦٣-١٦٦.

مؤلف ما قبل حداثي لإعادة صياغة السيرة وفق مصطلحات شرعية وأخلاقية. لكن ثمة الكثير إلى جانب ذلك. إذ ثمة قدرٌ كبير من التحليل مُشتق من اللاهوت وعلم النفس، مثل فحص ضرورة النبوة واستقصاء بعض حالات الروح مثل الغضب والفرح، فضلاً عن العديد من الموضوعات الأخرى مثل أساليب خُطب الرسول أو شفائه الروحي. ويشير التحليل على الدوام تقريباً إلى رحمة الله. لماذا، على سبيل المثال، استغرق الأمر وقتاً طويلاً ليكشف الله براءة عائشة خلال أزمة الإفك الرهيبة، عندما اتُّهمت زوراً بالزنا:

«وَأَيْضًا فَكَانَ مِنْ حِكْمَةِ حَبْسِ الْوَحْيِ شَهْرًا، أَنَّ الْقَضِيَّةَ مُحِّصَتْ، وَتَمَحَّضَتْ، وَاسْتَشْرَفَتْ قُلُوبَ الْمُؤْمِنِينَ أَعْظَمَ اسْتِشْرَافٍ إِلَى مَا يُوحِيهِ اللَّهُ إِلَى رَسُولِهِ فِيهَا، وَتَطَلَّعَتْ إِلَى ذَلِكَ غَايَةَ التَّطَلُّعِ، فَوَافَى الْوَحْيُ أَحْوَجَ مَا كَانَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَهْلُ بَيْتِهِ، وَالصِّدِّيقُ وَأَهْلُهُ وَأَصْحَابُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ، فَوَرَدَ عَلَيْهِمْ وُرُودَ الْغَيْثِ عَلَى الْأَرْضِ أَحْوَجَ مَا كَانَتْ إِلَيْهِ، فَوَقَعَ مِنْهُمْ أَعْظَمَ مَوْقِعٍ وَأَلْطَفَهُ، وَسُرُّوا بِهِ أَتَمَّ السُّرُورِ، وَحَصَلَ لَهُمْ بِهِ غَايَةُ الْهَنَاءِ، فَلَوْ أَطْلَعَ اللَّهُ رَسُولَهُ عَلَى حَقِيقَةِ الْحَالِ مِنْ أَوَّلِ وَهْلَةٍ وَأَنْزَلَ الْوَحْيَ عَلَى الْفَوْرِ بِذَلِكَ لَفَاتَتْ هَذِهِ الْحِكَمُ، وَأَضْعَافُهَا بَلْ أَضْعَافُ أَضْعَافِهَا... وكان عنده [أي الرسول] من القرائن التي تشهد ببراءة الصدّيقة أكثر مما عند المؤمنين، ولكن لكمالِ صبره وثباته ورِفقه وحسنِ ظنّه بربه وثقته به... حتى جاءه الوحي بما أقرّ عينه وسرَ قلبه وعظّم قدره وظهر لأمّته احتفال ربه به»(٣٤).

(٣٤) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، ٣: ١٩٢-١٩٣.

وصورة مُحمد باعتباره مُداوياً أصبحت أيضاً وجهاً شائعاً من صورته في العصر المملوكي. وما يُسمى بالطب النبوي كان مجموعة من التقاليد الطبية مجمّعة عبر الزمن ومن المفترض أنها تحتوي وصفات وعلاجات علّمها مُحمد(٣٥). ويقدم ابن القيّم تفسيراً فريداً للطب النبوي:

«وليس طبه (صلعم) كطب الأطباء فإن طب النبي متيقن قطعي إلهي صادر عن الوحي ومشكاة النبوّة وكمال العقل وطب غيره أكثره حدث وظنون وتجارب. ولا ينكر عدم انتفاع كثير من المرضى بطب النبوّة فإنه إنما يُنتفع به من تلقّاه بالقبول واعتقاد الشفاء به وكمال التلقي له بالإيمان والإذعان فهذا القرآن الذي هو شفاء لما في الصدور إن لم يتلق هذا التلقي لم يحصل به شفاء الصور من أدوائها... فطب النبوّة لا يناسب إلا الأبدان الطيّبة... فإعراض الناس عن طب النبوّة كإعراضهم عن الاستشفاء بالقرآن الذي هو شفاء النافع وليس ذلك لقصورٍ في الدواء ولكن لخبث الطبيعة وفساد المحل وعدم قبوله»(٣٦).

لكن ثمة فقرة واحدة لدى ابن القيم لها فائدة أخلاقية خاصة لأن المؤلف حاول أن يوفق فيها الأمثلة المتناقضة في كثير من الأحيان

(٣٥) يجادل بعض العلماء المعاصرين أن هذا التراث كان في الواقع طباً شعبياً عربياً متداخلاً مع التقاليد الطبية اليونانية الوافدة حديثاً، انظر على سبيل المثال Manfred Ullmann, *Islamic Medicine*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978) pp. 5, 22.

(٣٦) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، ٤ : ٩٤.

والتي وضعها مُحمد في السيرة. وأقتبسُها هنا بإسهاب بسبب أهميتها:

«ومما ينبغى أن يعلم أن كل خصلة من خصال الفضل قد أحل اللّه رسوله فى أعلاها وخصّه بذروة سنامها فإذا احتجت بحاله فرقة من فرق الأمة التى تعرفت تلك الخصال وتقاسمتها على فضلها على غيرها أمكن الفرقة الأخرى أن تحتج به على فضلها أيضاً، فإذا احتج به الغزاة والمجاهدون على أنهم أفضل الطوائف احتج به العلماء والفقهاء على مثل ما احتج به أولئك وإذا احتج به الزهاد والمتخلفون عن الدنيا على فضلهم احتج به الداخلون فى الدنيا والولايه وسياسة الرعيه لإقامة دين اللّه وتنفيذ أمره .

وإذا احتج به الفقير الصابر احتج به الغني الشاكر.

وإذا احتج به أهل العبادة على فضل نوافل العبادة وترجيحها احتج به العارفون على فضل المعرفة.

وإذا احتج به أرباب التواضع والحلم احتج به أرباب العز والقهر المبطلين لأهل السوء والغلظه عليهم والبطش بهم.

وإذا احتج به أرباب الوقار والهيبه والرزانة احتج به أرباب الخلق الحسن والمزاح المباح الذي لا يخرج عن الحق وحسن العشرة للأهل والأصحاب.

وإذا احتج به أصحاب الصدع بالحق والقول به فى المشهد والمغيب احتج به أصحاب المدارة والحياء والكرم أن يبادروا الرجل بما يكرهه فى وجهه.

وإذا احتج به المتورعون على الورع المحمود احتج به الميسرون المسهلون الذين لا يخرجون عن سعة شريعته ويسرها وسهولتها.

وإذا احتج به من صرف عنايته إلى إصلاح دينه وقلبه احتج به من راعى إصلاح بدنه ومعيشته ودنياه فإنه بعث لصلاح الدنيا والدين.

وإذا احتج به من لم يعلق قلبه بالأسباب ولا ركن إليها احتج به من قام بالأسباب ووضعها مواضعها وأعطاها حقها.

وإذا احتج به من جاع وصبر على الجوع احتج به من شبع وشكر ربه على الشبع، وإذا احتج به من أخذ بالعفو والصفح والاحتمال احتج به من انتقم فى مواضع الانتقام.

وإذا احتج به من أعطى لله ووالى لله احتج به من منع لله وعادى لله.

وإذا احتج به من لم يدخر شيئاً لغد احتج به من يدخر لأهله قوت سنة.

وإذا احتج به من يأكل الخشن من القوت والأدم كخبز الشعير والخل احتج به من يأكل اللذيذ الطيب كالشوي والحلوى والفاكهة والبطيخ ونحوه.

وإذا احتج به من سرد الصوم احتج به من سرد الفطر فكان [أي النبي] ليصوم حتى يقال لا يفطر ويفطر حتى يقال لا يصوم.

وإذا احتج به من رغب عن الطيبات والمشتهيات احتج به من أحب أطيب ما فى الدنيا وهو النساء والطيب.

وإذا احتج به من ألان جانبه وخفض جناحه لنسائه احتج به من أدّبهن وآلمهن وطلق وهجر وخيّرهن.

وإذا احتج به من ترك مباشرة أسباب المعيشة بنفسه احتج

به من باشرها بنفسه فأجر واستأجر وباع واشترى واستسلف وأدان ورهن.

وإذا احتج به من يجتنب النساء بالكلية فى الحيض والصيام احتج به من يباشر امرأته وهي حائض بغير الوطء ومن يقبّل امرأته وهو صائم.

وإذا احتج به من رجم أهل المعاصي بالقدر احتج به من أقام عليهم حدود اللّه فقطع السارق ورجم الزاني وجلد الشارب.

وإذا احتج به من أرباب الحكم بالظاهر احتج به أرباب السياسة العادلة المبنية على القرائن الظاهرة فإنه حبس فى تهمة وعاقب فى تهمة.

والمقصود بهذا الفصل أنه ليس الفقراء الصابرون بأحق به من الأغنياء الشاكرين وأحق الناس به أعلمهم بسنّته وأتبعهم لها وباللّه التوفيق»[٣٧].

السؤال الذي يطرح نفسه هو: إذا كان النبي قد حقّق المرتبة الأعلى من كل فضيلة، فكيف يمكن وصفه بأنه دنيوي وأخروي، متواضع وعظيم، صارم وسهل في الدين، ممتنع عن الملذات ورحب الصدر وهلم جرا؟ هل يمكن التوفيق بين هذه الأضداد الأخلاقية؟ هل يمكن أن تكون جميعها فضائل؟

من الممكن أن يكتشف المرء خلف ابن القيم يد أرسطو ومدرسته. بعبارة أخرى، في حين أن الفضيلة بالنسبة لأرسطو توسط

(٣٧) ابن قيّم الجوزية، عدة الصابرين (القاهرة، مكتبة المتنبي، ١٩٧٧) ص ٢٦٦-٦٢٩. شكري لـ M. A. Khalidi لمساعدتي في فهم هذه العبارة.

بين طرفين، فإنها أقرب في بعض الأحيان إلى طرف وفي أحيان أخرى إلى الطرف الأخر، تبعاً للظروف. وهكذا فإن الشجاعة، وهي توسط بين التهوّر والجبن، يمكن أن تكون أحياناً أقرب إلى التهوّر (القفز في النار لإنقاذ طفلٍ على سبيل المثال) وأحياناً أقرب إلى الجبن (الامتناع عن القفز في النار لإنقاذ حيوان أليف). في كل حالة يمكن وصف الفعل بالشجاعة وإن كان أقرب إلى التهوّر في المثال الأول وإلى الجبن في الحالة الثانية. كذلك، فإن السخاء في أزمنة الوفرة هو أن تكون مبذراً بينما السخاء في أزمنة القحط والمجاعة هو أن تكون مقتصداً وبخيلاً.

بهذا المعنى أعتقد أنه يجب على المرء أن يفهم ملاحظات ابن القيّم على النبي بوصفه مثالاً على النهايات المتناقضة لقطبيّة أخلاقية. فبالنسبة لأرسطو، الشخص الذي يمتلك «الحكمة العملية» هو الذي يعرف متى يكون مُبذراً ومتى يكون بخيلاً، على الرغم من أنه سخي في جميع الأوقات، في حين كانت «الحكمة العملية» (أي التعقل) بالنسبة لابن القيّم هي بالضبط ما ميّز الرسالة المُحمدية.

قبل أن نترك ابن القيّم، ثمة ملاحظة لا بدّ من ذكرها من عمل له معقود كلياً لدحض وجهات نظر يهودية ومسيحية بخصوص مُحمد ولتحليل مفصّل جداً لنصوص من الكتاب المقدس قال المسلمون إن فيها إشارة إلى مُحمد. وأسلوب هذا العمل المعنون «هداية الحيارى» جدلي الطابع إذ يبدأ بمهاجمة عبثية المعتقدات المسيحية واليهودية ثم يشرع في إظهار كيف أنه وبخلاف التأويلات المسيحية واليهودية لسور معيّنة من الكتاب المقدس التي تشير إلى نبي مستقبلي، فإن هذه السور لا يمكن أن تشير إلا إلى مُحمد. وفي سياق هذا التحليل يُظهر ابن القيّم معرفة وثيقة بالتفسير الكتابي المسيحي واليهودي. لكن ثمة فقرة

واحدة تستحق الاهتمام بنوع خاص. إنها روايته لجدال خاضه في القاهرة مع عالم يهودي حول موضوع مُحمد:

«وقد جرت لي «مناظرة» بمصر مع أكبر من يشير إليه اليهود بالعلم والرياسة، فقلت له في أثناء الكلام: أنتم بتكذيبكم محمداً صلى اللّه عليه وسلّم قد شتمتم اللّه أعظم شتيمة. فعجب من ذلك، وقال: مثلك يقول هذا الكلام! فقلت له: اسمع الآن تقريره:

إذا قلتم: إن محمداً ملك ظالم، قهر الناس بسيفه، وليس برسول من عند اللّه، وقد أقام ثلاثاً وعشرين سنة يدّعي أنه رسول اللّه أرسله إلى الخلق كافة، ويقول: أمرني اللّه بكذا ونهاني عن كذا وأوحى إليّ كذا، ولم يكن من ذلك شيء، ويقول: إنه أباح لي سبي ذراري من كذّبني وخالفني ونساءهم وغنيمة أموالهم وقتل رجالهم، ولم يكن من ذلك شيء، وهو يدأب في تغيير دين الأنبياء ومعاداة أممهم ونسخ شرائعهم فلا يخلو: إما أن تقولوا: إن اللّه - سبحانه - كان يطلع على ذلك ويشاهده ويعلمه، أو تقولوا: إنه خفي عنه ولم يعلم به. فإن قلتم: لم يعلم به، نسبتموه إلى أقبح الجهل، وكان من علم ذلك أعلم منه.

وإن قلتم: بل كان ذلك كله بعلمه ومشاهدته واطلاعه عليه، فلا يخلو إما أن يكون قادراً على تغييره والأخذ على يديه ومنعه من ذلك، أو لا: فإن لم يكن قادراً فقد نسبتموه إلى أقبح العجز المنافي للربوبية، وإن كان قادرا وهو مع ذلك يعزّه وينصره ويؤيده ويعليه ويعلي كلمته، ويجيب دعاءه

ويمكنه من أعدائه ويظهر على يديه من أنواع المعجزات والكرامات ما يزيد على الألف، ولا يقصده أحد بسوء إلا أظفره به ولا يدعوه بدعوة إلا استجابها له، فهذا من أعظم الظلم والسفه الذي لا يليق نسبته إلى آحاد العقلاء فضلاً عن رب الأرض والسماء، فكيف وهو يشهد له بإقراره على دعوته وبتأييده وبكلامه وهذه عندكم شهادة زور وكذب. فلما سمع ذلك قال: معاذ اللّه أن يفعل اللّه هذا بكاذب مفتر، بل هو نبي صادق، من اتّبعه أفلح وسعد.

قلت: فما لك لا تدخل في دينه؟ قال: إنما بُعث إلى الأمّيين الذين لا كتاب لهم، وأما نحن فعندنا كتاب نتبعه. قلت له: غلبت كل الغلب، فإنه قد علم الخاص والعام أنه أخبر أنه رسول اللّه إلى جميع الخلق، وأن من لم يتبعه فهو كافر من أهل الجحيم، وقاتل اليهود والنصارى وهم أهل كتاب، وإذا صحت رسالته وجب تصديقه في كل ما أخبر به، فأمسك ولم يحر جواباً»[٣٨].

وهذا مثال من الجدل حول اللطف الإلهي: إن اللّه الصالح والعادل لم يكن ليحتمل مثل هذا الانتصار الطويل لو كان الرسول المعني كاذباً. بطبيعة الحال تنتهي مثل هذه النقاشات بغلبة من أجراها وسجّلها. لكن هذا النقاش على وجه الخصوص يوضح كيف حوّل المؤمنون المسلمون نقاشهم مع المؤمنين من الجماعات الدينية الأخرى فيما يتعلق بمُحمد من المستوى التاريخي إلى المستوى

(٣٨) ابن قيِّم الجوزية، هداية الحيارى (بيروت، دار الكتب العلمية، لا يوجد تاريخ) ص ٨٧-٨٨.

اللاهوتي. فمُحمد الآن هو شخصية تاريخية عالمية، وصدق رسالته قد تم إثباتها من قبل المنطق وكذلك عن طريق التفسير الصحيح لنصوص الكتاب المقدس.

لقد رأينا في عدّة نقاط أعلاه التطبيق المتزايد لعلم اللاهوت وعلم النفس والأخلاق ونقد الحديث على روايات السيرة. ورأينا أيضاً كيف جاهد عدد من كتّاب السيرة لجعل هذه الروايات متسقة. ولا يوجد عمل في هذه الفترة من العصور الوسطى المتأخرة مضى أبعد في اتجاه إرساء الاتساق في السيرة من السيرة المعنونة «إنسان العيون» والمعروفة على نطاق أوسع بـ«السيرة الحلبية» إشارةً إلى مؤلفها الحلبي أبي الفرج نور الدين الحلبي (توفي ١٦٣١). هذا العمل هو بمعنى نهاية خط سِيَر ما قبل الحداثة. تعرض تلك السيرة العديد من المزايا التي تمّت مواجهتها على نطاق كبير في فترة العصور الوسطى اللاحقة: أي استخدام دقيق جداً لمصادر من أزمنة مختلفة، وهيمنة مؤثرة للاهوت والحديث والتاريخ والعلوم الطبيعية والفلسفة والأدب التوراتي والصوفية تتخللها ذكريات وتأملات شخصية. ولهذه الأسباب حصلت السيرة هذه على مرتبة «الأفضل مبيعاً» من أيامها وحتى الوقت الحاضر وربما لا تزال الأكثر تَصَفّحاً إلى اليوم.

والغالب على ذهن مؤلفها هو التوليف والتنسيق بين الروايات المتضاربة حول الحدث ذاته. دعنا نتأمل الشخصية الغامضة المعروفة باسم الراهب المسيحي بحيرا الذي تُعرّفه إحدى الروايات بأنه حاخام يهودي. إذن من هو هذا الراهب؟ حسناً، يقول المؤلف، كان من الممكن أن يكون حاخاماً اعتنق النصرانية لاحقاً. وجاء في إحدى

الروايات أنه لم يكن يعيش في بصرى بل في قرية مجاورة. حسناً، يقول المؤلف، ربما عاش في كلا المكانين وقسّم وقته بينهما. أو لِننظر في الحادثة (الحوادث) التي فُتح فيها صدر مُحمد. ثمة طريقة للتأليف بين الروايات المختلفة وهي اعتبار أن بعض الروايات مختصرة في حين جرى الإسهاب في تفاصيل أخرى ذات صلة. هل كانوا ثلاثة ملائكة أم اثنين؟ ليس ثمة تضارب مهم طالما قبلنا أن ملاكاً واحداً قد شق صدر مُحمد. هل جرى شق الصدر فقط أم البطن أيضاً؟ المعاني قريبة جداً وليست ذات أهميّة تُذكر. هل كان الوعاء الذي وُضع فيه قلب مُحمد مصنوعاً من الزمرد أو الذهب؟ لربما كان هناك وعاءان، وعاءٌ من كل نوع(٣٩).

وعمل التوليف هذا يُسمّى «جمع». والغَرَض هو تحقيق الانسجام أو التناغم بين هذه الروايات من خلال استخدام حيل متنوعة مُستمدة من مجموعة واسعة من التخصصات. ليس القصد حشر كل رواية في تناغم مُصطنع مع كلٍ رواية أخرى، إذ إن بعض الروايات المتضاربة، على سبيل المثال، تُركت دون حل، خاصة عندما لا يتعلق الأمر بأي أمر شرعي. لكن بمجرد أن نوضّح لماذا وكيف تتباين السرديات التاريخية يمكننا أن نجعلها تتّسق بسهولة أكبر. وهكذا، بصرف النظر عن ابتسار بعض الروايات وإسهاب بعضها الآخر، تنقل بعض الروايات المعنى العام لحادثة ما بينما تنقله أخرى حرفياً. ويمكن المواءمة بين روايات معيّنة عندما نضع في اعتبارنا المعنى المتغير لكلمة ما عبر الزمن. وبعبارات أكثر عمومية، يجادل المؤلف أن عدم

---

(٣٩) عن بحيرا، انظر السيرة الحلبية، تحقيق عبد الله الخليلي (بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢) ١: ١٧٢. عن حادثة فتح الصدر انظر ١: ١٤٧.

ذكر بعض الحوادث لا يعني أنها لم تحدث. أخيراً، إن مبدأ ما يليق بمكانة مُحمد السامية هو المُعتَمَد في قبول الروايات أو رفضها[٤٠].

السيرة الحلبية سيرة ثرية للغاية توغل في تفاصيل حياة مُحمد ومسيرته النبوية. ومثل سيرٍ أخرى في زمنها تُظهر اهتماماً مُفرطاً بالخارق والإعجازي اللذين أُتبعا بتفسيرات لاهوتية وعلمية. ويبدو الأمر كما لو أن سيرة مُحمد قد انضمّت الآن إلى القرآن كموضوع مناسب للتفسير الأكثر تفصيلاً. والروايات التي بالكاد استغرقت فقرة أو فقرتين في أعمال الآباء المؤسِّسين امتدت الآن لتملأ العديد من الصفحات. وهكذا فإن شخصية غامضة في السيرة مثل معتنق الإسلام سلمان الفارسي يُخصص بسيرة كاملة أكثر تفصيلاً مما في أي مكان آخر. ومقطع غريب مثل «صلصلة الجرس» قيل إنه رافق تجليات الوحي الأولى قد خُصص بثلاث صفحات من التعليق[٤١].

وها قد وصلنا الآن إلى نهاية سيرة العصور الوسطى المتأخرة. والعديد من خصائصها المميزة قد تم إيجازها في الصفحات السابقة. ومع المخاطرة ببعض التكرار اسمحوا لي هنا ان أعدّد سماتها الرئيسية: ميلها نحو الشمولية ولكن ميلها أيضاً إلى إنتاج خلاصات، وميلها المتزايد إلى تمجيد أو تقديس مُحمد من خلال معجزاته ولكن مشفوعة بمحاولة عصرنة شرعته وسلوكه، واستخدامها لطيف واسع جداً من العلوم لتحقيق نظام عقلاني ومتناغم في السيرة وأبرزها نقد

(٤٠) عن المغزى العام انظر السيرة، ١: ٣١٩. عن التغيير في المعنى انظر ١: ٥٢٥. من أجل عدم الإشارة وعدم التكرار انظر ٢: ١٨١، عن الروايات الملائمة انظر ١: ٣٦٧.

(٤١) من أجل سلمان الفارسي، انظر السيرة الحلبية ١: ٢٧٠. من أجل الجرس انظر ١: ٣٦٦-٣٦٩.

الحديث، وثراؤها كمصدر للمواد السيرية التي تعود إلى زمنٍ مبكر جداً، وميلها لتجاهل أو الرفض الصريح للروايات التي تُسلط الضوء على مُحمد بطريقة سيئة، وأخيراً حساسيتها إزاء سوء تفسير وقائع معيّنة من السيرة من قِبل الهراطقة أو علماء الدين المُضَلَّلين مثل الشيعة والمعتزلة. هذا أو ما شابهه كان الإرث الذي خلّفته سيرة العصور الوسطى المتأخرة للعصور الحديثة.

الفصل التاسع

البطل
مُحمد في السيرة الحديثة

لقب «آخر السابقين للحداثة» يجب أن يعود بالتأكيد إلى محمد باقر المجلسي (توفي ١٦٩٨) الذي ربما يكون عمله الجامع (بحار الأنوار) أكبر كتاب حجماً لمؤلفٍ مفرد في الأدب العربي. كان المجلسي من الشخصيات الإيرانية العامة البارزة فضلاً عن كونه عالماً دينياً شيعياً بارزاً تجاوز تراثه الشيعي الأدبي ليتحدّى في التراث السنّي وجهاً لوجه، كما تحدّت الإمبراطورية الصفوية، التي كان ينتمي إليها، الإمبراطورية العثمانية. لقد خصّص أربعة مجلدات من عمله للسيرة النبويّة التي أنجزت وأتمّت من نواحٍ عديدة التقليد السيري ما قبل الحداثي.

ترتكز سيرة المجلسي على حامل ثلاثي من تفسير القرآن والحديث والروايات التاريخية، فالسور القرآنية توفّر السياق فيما يحدّد الحديث النبوي الحواشي المرجعية أما الروايات التاريخية فتوضح وتسهب في السيرة. ومسرح سيرته مُضاء منذ البداية: مُحمد وآله في الوجود، بمثابة الأنوار، قبل خلق العالم بسبعة آلاف عام. وتم وضع مُحمد ضمن خماسي يتضمّنه مع علي وفاطمة والحسن والحسين، ونادراً ما

نُصادف النبي دون أن يكون مقترناً بواحد أو أكثر منهم. وكل أسلافهم من آدم إلى عبد المطلب كانوا أنقياء النسب وبالتالي مسلمين وعصمتهم الكاملة من الخطيئة مؤكدة بشكل قاطع. وفي الوقت نفسه فإن الخماسي نفسه مسؤول عن خلق الأجرام السماوية التالية: مُحمد عن عرش اللّه، عليّ عن الملائكة، فاطمة عن السموات والأرض، الحسن عن الشمس والقمر والحسين عن الجنة[1]. منذ بدايات البعثة النبوية، عليّ هو هارون، القرين المُعين إلهياً فقد كان مع النبي في غار حراء حيث نزل الوحي للمرة الأولى، كما تم تضمينه في نبوة الراهب بحيرا، وكان شاهداً ثابتاً على كل معجزات مُحمد التي زاد عددها الآن بشكل كبير، وهو وذريته الأحد عشر، أي الأئمة الاثنا عشر، يبدون كصور خلال رحلة مُحمد الليلية. كان عليّ شريك مُحمد في المعرفة وليس في النبوة، لكن لم يكن لمُحمد أبناء ذكور لأن هذا من شأنه أن يُبطل التفويض الإلهي للسلطة (الوصية) من مُحمد إلى عليّ. وكل الروايات عن فضائل مُحمد قد تم جمعها تقريباً مع فضائل عليّ وفي أغلب الأحيان، أفعال عليّ المختلفة تستجيب لأوامر اللّه[2].

اعتمد المجلسي بطبيعة الحال بشكل كبير على تراثه الشيعي للسيرة

---

(١) من أجل الوجود كأنوار قبل الخلق انظر المجلسي، بحار الأنوار (بيروت: موسوعة الوفا، ١٩٨٣) ٧: ١١. من أجل أصلهم النقي وإيمانهم الإسلامي الأصيل انظر بحار، ٧: ٧٠-٧٦. من أجل أنشطتهم الإبداعية انظر بحار، ٧: ١٢-١٣.

(٢) من أجل عليّ بصفته هارون انظر المجلسي، بحار ٨: ٢٩٧-٢٩٨. من أجل حراء انظر المجلسي، بحار ٧: ٢٤١. بالنسبة لبحيرا انظر المجلسي، بحار ٧: ١٣١-١٣٢. من أجل الرحلة الليلية انظر المجلسي، بحار ٧: ١٦٢ و ٨: ٤٠٠-٤٠١. من أجل الشراكة في المعرفة انظر المجلسي، بحار ٧: ٧١٦. من أجل التفويض انظر المجلسي، بحار ٧: ٣٨٤.

حيث كان دور عليّ محورياً، كما رأينا سابقاً، لكنه أعطاها شكلاً معمارياً نهائياً، متوجاً ذاك التقليد بهالة من المعجزات والأنوار ومرسخاً لها في جدل كلامي مشتق من القرآن والحديث الشيعي. مع المجلسي سيتأرجح البندول ذاهباً إلى أقصى الحدود نحو المقدّس والإعجازي. أما في العصر الحديث فأرجو أن أُبيّن أن البندول سيتأرجح عائداً بالمقدار ذاته إلى بشرية مُحمد.

حظيت قصيدتان في مديح مُحمد بشعبية كبيرة في العالم الإسلامي، شملتا فترتَي الحداثة وما قبل الحداثة وغالباً ما تتمّ طباعتهما معاً في الإصدارات الحديثة. بين هاتين الفترتين، نلمَحُ تراثاً حيّاً لم ينقطع يوماً وهو مُشتقٌ في نهاية المطاف من العبادات الصوفية، من حب مُحمد الإنسان، الحب الذي كان من شأنه أن يساهم في استرجاع صورة مُحمد المثال البشري إلى الصدارة في الأزمنة الحديثة. إن صورة بشرية مُحمد كانت قد أصبحت مغمورة على نحو متزايد بالبنى الإعجازية والكونية لحياته كما لدى القاضي عياض على سبيل المثال، وفي نهاية المطاف وعلى نحو أكثر إثارة لدى المجلسي. وفي الفترة الحديثة، كان مُقدّراً لإنسانيّة مُحمد أن تعاود الظهور بأشكال متنوعة، لأسباب سوف تتضح في الصفحات التالية.

لكن دعونا ننتقل الآن إلى القصائد. يمكن القول إن القصيدة الأولى هي المديح الأكثر شهرةً لمُحمد في الشعر العربي، أي القصيدة التي تسمّى «البردة» والتي كتبها الشيخ الصوفي المصري محمد.ابن سعيد البوصيري (توفي ١٢٩٦). تحتوي القصيدة على ١٦٠ بيتاً وكما العديد من القصائد الجاهلية والإسلامية المبكرة تبدأ بمقطع غزلي

وتوق إلى الحبيب يليه اعتراف بذنب وخطيئة الشاعر مما يقود بدوره إلى الموضوعة الرئيسية، أي حبُّ مُحمد:

هُو الحبيبُ الذي تُرجَى شفاعَتُهُ
لكُلِّ هَوْلٍ مِن الأهوالِ مُقتَحَمِ...
كالشمسِ تظهرُ للعينينِ من بُعُدٍ
صَغِيرَةٍ وَتُكِلُّ الطَّرْفَ مِنْ أممِ...
كأنهُ وهو فردٌ من جلالتهِ
في عسكر حين تلقاه وفي حشمِ[٣]

يلي ذلك قسم عن معجزات ولادة الرسول ورسالته، ثم يلي القرآن:

دعْني ووصفيَ آياتٍ له ظهرتْ
ظهورَ نارِ القرى ليلاً على علمِ
فالدُّرُّ يزداد حسناً وهو منتظمٌ
وليس ينقصُ قدراً غير منتظمِ...
لها معانٍ كموج البحر في مددٍ
وفوق جوهره في الحسن والقيمِ
فما تعدُّ ولا تحصى عجائبها
ولا تسامُ على الإكثار بالسأمِ[٤]

---

(٣) شرح البردة للبوصيري ونهج البردة لشوقي تحقيق فتحي عثمان (القاهرة، دار المعرفة، ١٩٧٣) ص ١٠٥-١٠٩.
(٤) المرجع نفسه، ص ١١٧-١١٩.

تنتهي القصيدة باستعطاف شكلي أو تضرع موجَّه إلى مُحمد من قِبل الخاطئ النادم:

خدمته بمديحٍ استقيل به
ذنوب عمرٍ مضى في الشعر والخِدَمِ
إذ قلداني ما تخشي عواقبه
كأنّني بهما هديٌ من النعمِ
أطعتُ غَيّ الصبا في الحالتين وما
حصلت إلا على الآثام والندمِ
فيا خسارة نفسٍ في تجارتها
لم تشتر الدين بالدنيا ولم تسمِ
إن آت ذنباً فما عهدي بمنتقض
من النبي ولا حبلي بمنصرم...
حاشاه أن يحرم الراجي مكارمه
أو يرجع الجار منه غير محترمِ[٥]

قد يكتشف القارئ الغربي في هذه القصيدة بموضوعاتها الكونية في الحب والخطيئة والندم والشفاعة بعض الصلات مع الشعر الديني لجون دون أو جورج هربرت. لكن هذا النشيد في مديح مُحمد، المُنزل على البوصيري في منام كما قيل، كانت له دائماً جموع حاشدة من المُعجبين في العالم الإسلامي. أما الراديكالي المحافظ ابن تيمية فقد اشتبه حقاً في أن الشاعر مجّد محمداً إلى درجة معاملته بطريقة تقترب من الألوهة على نحو غير مريح، لكن الوقت مضى لرسم هالة

(٥) المرجع نفسه، ص ١٣٠-١٣١.

من القداسة حول هذه القصيدة ومنْحِها خصائص علاجية سحرية[٦]. وفي قصيدة البوصيري، يظهر مُحمد بوصفه السيد والشفيع، والأمل الأساسي للخطاة في الخلاص النهائي. وبصرف النظر عن فداحة الإثم، فمن المنتظر أن يلغيه حبُ مُحمد.

القصيدة الثانية بعنوان «نهج البردة» كتبها الشاعر المصري أحمد شوقي (١٨٦٨-١٩٣٢) الذي نال لقب أمير الشعراء في مهرجان ثقافي عربي عام ١٩٢٧. إنها قصيدة أطول قليلاً تقع في ١٩٨ بيتاً لكنها تتبع بشكل عام البنية والعناوين المحلية ذاتها مثل سابقتها الرائعة، وكذلك الوزن الشِّعري والإيقاع ذاتهما. تبدأ مع مقدمة غزلية مشابهة:

رِيمٌ عَلى القاعِ بَينَ البانِ وَالعَلَمِ
أَحَلَّ سَفكَ دَمي في الأَشهُرِ الحُرُمِ
رَمى القَضاءُ بِعَينَي جُؤذَرٍ أَسَداً
يا ساكِنَ القاعِ أَدرِك ساكِنَ الأَجَمِ[٧]

الأسد والغزالة، الشاعر وحبيبته، وتبادل الأدوار بين المُطارِد والمُطارَد. هذا التمهيد المعكوس يمهّد للموضوعة الرئيسية التالية، أي تقلبات الحياة ذاتها، وتعاقب البهجة والبؤس. يندب الشاعر الروح الآثمة خلال شبابه ثم يتحول ليطلب الصفح:

إِن جَلَّ ذَنبي عَنِ الغُفرانِ لي أَمَلٌ
في اللَهِ يَجعَلُني في خَيرِ مُعتَصِمِ...

---

(٦) من أجل مثال عن الخصائص العلاجية انظر Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger*, p. 242 and notes 12 and 13 (in connection with Iqbal).

(٧) شرح البردة، ص ١٩٣.

إذا خَـفَـضـتُ جَـنـاحَ الـذُلِّ أسـألُـهُ
عِـزَّ الـشَـفـاعَـةِ لَـم أسـأل سِـوى أُمَـمِ
لَـزِمـتُ بـابَ أمـيـرِ الأنـبـيـاءِ وَمَـن
يُـمسِك بِمِفـتـاحِ بابِ اللَـهِ يَغـتَنِـمِ...
مُـحَـمَّـدٌ صَـفـوَةُ الـبـاري وَرَحـمَـتُـهُ
وَبُـغـيَـةُ الـلَـهِ مِـن خَـلـقٍ وَمِـن نَـسَـمِ(٨)

إلى هنا، ليس ثمة بيت واحد في قصيدة شوقي غير مألوف، في العاطفة أو الصياغة، بالنسبة لأبيات البوصيري.

لكن ومع اقتراب الجزء الأخير، تبدأ قصيدة شوقي بالتلميح هنا وهناك إلى هموم الشاعر المعاصرة لتواجه في النهاية هجمات المستشرقين المسيحيين المعاصرين على مُحمد وتجييهم بشكل مباشر. سنرى لاحقاً كيف ستصبح السيرة الحديثة مسكونة بتحدي المستشرقين، لكن شِعر شوقي يُمَسْرِح هذا القلق الإسلامي الجديد، الذي كان غريباً تماماً عن البوصيري.

ويبدأ هذا الفصل الأخير بموضوعة، سنقوم باستقصائها لاحقاً في السيرة الحديثة، وهي أن العالم كان غارقاً في طغيان وجهل وفجور عُضال قبل مجيء مُحمد مباشرةً. ثم ينتقل شوقي إلى ما يبدو وكأنه تذكير للمسيحيين المعاصرين بأن رجالاً أتقياء من ماضيهم الخاص اعترفوا بحقيقة مُحمد:

لـمّـا رَآهُ بَـحـيـرا قـالَ نَـعـرِفُـه
بِـمـا حَـفِـظـنـا مِـنَ الأسـمـاءِ وَالـسِـيَـمِ...

---

(٨) المرجع نفسه، ص ٢٠٣-٢٠٥.

وَظَلَّلَتهُ فَصارَت تَستَظِلُّ بِهِ
غَمامَةٌ جَذَبَتها خيرَةُ الدِيَمِ
مَحَبَّةٌ لِرَسولِ اللَهِ أُشرِبَها
قَعائِدُ الدَيرِ وَالرُهبانُ في القِمَمِ(٩)

والآن تأتي التهمة المسيحية:

قالوا غَزَوتَ وَرُسلُ اللَهِ ما بُعِثوا
لِقَتلِ نَفسٍ وَلا جاؤوا لِسَفكِ دَمِ
جَهلٌ وَتَضليلُ أَحلامٍ وَسَفسَطَةٌ
فَتَحتَ بِالسَيفِ بَعدَ الفَتحِ بِالقَلَمِ...
وَالشَرُّ إِن تَلقَهُ بِالخَيرِ ضِقتَ بِهِ
ذَرعاً وَإِن تَلقَهُ بِالشَرِّ يَنحَسِمِ...
لولا حُماةٌ لها هبّوا لِنُصرتها
بِالسيفِ ما أنتفعتْ بالرِفق والرحمِ
أَشياعُ عيسى أَعَدّوا كُلَّ قاصِمَةٍ
وَلَم نُعِدَّ سِوى حالاتِ مُنقَصِمِ(١٠)

ما كان يَستَهدِفُه شوقي هنا هو التبشير الاستشراقي، وهو ما أصبح التعبير الثقافي عن عملية سياسية واقتصادية أوسع لاختراق العالم الإسلامي من قبل الغرب. وكون مُحمد نبي السيف كان تهمة قديمة بالطبع، وكذلك دحض المسلمين لها، وصدى هذا الجدل يمكن اقتفاء

(٩) المرجع نفسه، ص ٢٠٦-٢٠٨.
(١٠) المرجع نفسه، ص ٢٢١-٢٢٥.

أثره في أكثر أشكاله وضوحاً حتى الحروب الصليبية[١١]. وفي القرن التاسع عشر تم إعطاء هذه التهم منحى جديداً من قبل أتباع عقدة التبشير الاستشراقي الذين تسلّحوا الآن بأدلّة مستمّدة من مصادر التاريخ الإسلامي الأصلي لدعم ادعاءاتهم بأن دين مُحمد كان عنيفاً. والتحول الجديد الآخر في هذا الجدل هو التفوق العسكري والسياسي الواضح لأوروبا الغربية وسيطرتها المباشرة على مساحات شاسعة من «دار الإسلام». من هو الطرف العنيف الآن، يتساءل شوقي؟

من نواحٍ عديدة تتنبأ قصيدة شوقي بالشبح الذي يُطارد السيرة الحديثة. كيف ندافع عن نبيّنا الحبيب من اعتداء شامل على دينه وسماته الشخصية؟ من ناحية أخرى، كيف لنا إعادة سرد حياته بطريقة تتفق مع «روح الحداثة»؟ هذا هو نوع القضايا التي نقترح فحصها بمزيد من التفصيل في الصفحات التالية.

في منتصف القرن التاسع عشر ظهر عملان، لازما كتّاب السيرة المسلمين في الفترة الحديثة أكثر مما فعل أي عمل آخر. كان كاتبا العملين بريطانيين وأثار عملهما قدراً كبيراً من الاهتمام أولاً في

(١١) هذه التهم والتهم المضادة التي تعود إلى عصر ما قبل الحداثة يمكن متابعتها على أفضل وجه في أعمال Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*; (Oxford: Oneworld, 2000); John V. Tolan, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination;* (New York: Columbia University Press, 2002) on the Muslim side, Carole Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999).

الدوائر الإسلامية في الهند البريطانية ولاحقاً في جميع أنحاء العالم الإسلامي. وفي الواقع، فإن تأثيرهما على كتّاب السيرة المسلمين لا يزال يُمكن أن يُلمح حتى اليوم، كلما تولّت السيرة الحديثة مهمة تقييم أو تحدي «السِّيَر» التي أنتجها «المستشرقون» و«المبشرون» الغربيون.

العمل الأول هو عمل توماس كارلايل المشهور «عن الأبطال، عبادة الأبطال والبطولة في التاريخ»، وهو مجموعة من ست محاضرات قُدّمت في لندن حوالي سنة ١٨٤٠ عن ١١ «بطلاً» مُدرجة تحت عناوين واسعة مثل «البطل بوصفه إلهاً» و«البطل بوصفه شاعراً» و«البطل بوصفه كاهناً» إلى آخره[١٢]. وتحت عنوان «البطل بوصفه نبياً» يختار كارلايل «مُحمد» ويتابع، وفقاً لأفضل تقاليد التأريخ الرومانسي الأوروبي، مُحللاً «الرجل العظيم» الذي نجده في شخصيته ورسالته. ويدفع الحماس الشديد كارلايل إلى رفض النظر في أي كلام حول تدجيل مُحمد وافتقاره إلى الصدق وتزييفه وعنفه أو شهوانيته. وعلى القارئ أن يفهم أن تلك التهم كانت شائعة في ذاك اليوم والعصر، لكن حكماً حراً وعادلاً من شأنه أن يقضي بأن كل هذه التهم كانت غير مقبولة. كيف يمكن للّه أن يُضلّ هؤلاء الملايين الذين يبجّلونه ويتبعون عقيدته؟[١٣] مثل جميع «الرجال العظماء» الآخرين كان مُحمد «صادقاً» و«أصيلاً» ومُعيّناً من قِبل قوة غامضة تُسمّى «الطبيعة» والتي من حضنها انبثق هذا «الرجل الناري». و«قلبه العظيم والناري» أنتج رسالة مفادها «إنكار الذات» التي يمكن للبشرية جمعاء

(١٢) Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History* (Lincoln/London: University of Nebraska Press, 1966).

(١٣) المرجع نفسه، ص ٤٤.

أن تتبنّاها ومن ضمنها «نحن»، أي جمهور كارلايل البريطاني[١٤]. هل نشر مُحمد دينه بالسيف؟ حسناً يقول كارلايل، لم تزدرِ المسيحية استخدام السيف عندما حصلت عليه. قد لا يكون مُحمد أصدق الأنبياء لكنه بالتأكيد نبي حقيقي[١٥]، والصورة التي رسمها كارلايل لمُحمد، منذ نشرها وحتى يومنا الحاضر، تم الاستشهاد بها على نطاق واسع في السيرة الإسلامية المعاصرة، بوصفها مثالاً على صوت غربي «عادل» و«صادق» وسط العداء الغربي المهيمن لمُحمد وللإسلام.

وإذ نستذكر المقطع المذكور أعلاه في قصيدة شوقي، حول الإسلام والسيف، ربما لاحظ القرّاء شبهه بالاتهام الكارلايلي المعاكس ضد المسيحية. كان كارلايل يمتهن المعارضة والمشاكسة ويرمي إلى صَدمِ مجتمعه بقدر ما يرمي إلى تثقيفه. ونجد في ملاحظاته الأولية شيئاً من الدعابة حيث يقول إنه اختار محمداً لأنه، أي كارلايل، كان حُراً في الحديث عنه إذ لا يوجد أي خطرٍ في «أن يصبحَ أيّ منا مسلماً»[١٦]. وبصفته مشاكساً كان كارلايل ينوي التبشير بمعتقداته الأخلاقية لمجتمعه هو بقدر ما كان ينوي أن يعيد صياغة صورة محمد، وأكثر ما جذبه في شخصية محمد هو أنها كانت «خالية من الرياء» وهذا مديح للنبي بقدر ما هو سهم أطلقه نحو مجتمعه البريطاني المعاصر[١٧].

مع ذلك، فإن هذا التأهيل البليغ وغير العادي لمُحمد من قِبل

---

(١٤) المرجع نفسه، ص ٤٥-٤٦.

(١٥) عن المسيحية انظر Carlyle, *On Heroes*, p. 61، عن كونه نبياً صادقاً انظر Carlyle, *On Heroes*, p. 43.

(١٦) المرجع نفسه، ص ٤٣ .

(١٧) المرجع نفسه، ص٧٢.

أديب غربي كبير سيترك تأثيراً دائماً على الآفاق الخيالية للسيرة الإسلامية الحديثة.

والعمل الثاني «حياةُ مُحمد» بقلم السير ويليام ميور الذي ظهر في عام ١٨٦١ كان نوعاً مختلفاً تماماً من الصورة. كان ميور (١٨١٩-١٩٠٥) مستعرباً بارعاً بنى سيرته لمُحمد على الآباء الأربعة المؤسِّسين للسيرة بالإضافة إلى اقتباسات كثيرة من القرآن على سبيل التوضيح التاريخي. يبدأ العمل بمقدمة عن المصادر ويُرسي قواعد معيّنة في الاختيار. البارز بينها هو وجهة النظر التي ترى أن القرآن يجب أن يُقبل كمصدر أساسي وقيّم وقابل للتأريخ لحياة مُحمد. عندما يأتي إلى ما يسمّيه «تراث» السِّيَر فإن المبدأ هو قبول جميع الروايات التي تضع مُحمداً تحت ضوء سيّئ باعتبارها روايات أصيلة، نظراً لعدم وجود سبب لعلماء المسلمين، لإبقائها في «التقليد» لو لم تكن مُعترفاً بها بشكل واسع(١٨).

وبإتباع هذه المفاهيم العامة لإعادة البناء التاريخي، قام ميور ببناء صورة مثيرة للإعجاب ومعبّرة للنبي ومُشذبة من المعجزات. وكل لبنة تاريخية في هذه السردية تستند إلى دعم نصي من الآباء المؤسِّسين لدرجة أنها تبدو غالباً وكأنها خلاصة سَلِسة ومُتقنة لنصوصهم. وبالضبط بسبب من دقته المفرطة وجد قرّاءُ كتاب ميور المسلمون كتابه مقيتاً.

بالنسبة لميور كان ثمة مُحمدان، مُحمد المكي الذي كان مقبولاً بالنسبة إليه على وجه العموم، ومُحمد المديني الذي لم يكن كذلك.

---

(١٨) Sir William Muir, *The Life of Mohammad*, revised by T. H. Weir (Edinburgh: John Grant, 1923) p. lxxi.

وُصف مُحمد المكي غالباً بـ«الحنو» و«الشهامة» و«العقل المدبر» في زمنه، وبأنه كان بسيطاً في عاداته، متواضعاً ونقياً في أخلاقه، ومُحترماً ومُبجلاً لدى أقرانه[١٩]. لكن بالإضافة إلى سلسلة طويلة من المزايا، وُصف مُحمد بأنه «شديد التوتر وعصبي المزاج» وأن فكرة الوحي الإلهي ربما عرضت له بسبب من حالات إنجذابه المتكررة. من ناحية أخرى يُسفر مُحمد المديني عن رذائله ببطء، عن قسوته وشهوانيته، عن تشريعاته «المقززة غير الطبيعية» خاصة في مجالات مثل الطلاق[٢٠].

وفي الفصل ٣٧ من كتابه، المخصص لنوع من الحساب الختامي، يلخّص ميور «شخص مُحمد ومزاياه». يتم عرض المزايا المبكرة مرة أخرى ويَضاف إليها مزايا أخرى، مثل مزايا النبي القيادية، بلاغته وعبقريته الشعرية، ممارسته العادلة والمعتدلة للسلطة، وإيمانه الذي لا يتزعزع بوحدانية اللّه وبالنصر. لكن ثمة «ظلال داكنة» لهذا التقييم. رذائله السابقة تُعاد إلى الواجهة مجدداً مع أخرى تمّت إضافتها: تلذّذ وحشي لإعدام الأعداء، دهاؤه وخداعه لخصومه، الاغتيالات الغادرة للمعارضين، رسائل من السماء لتبرير السلوك الشخصي أو السياسي. ويصفه ميور بأنه كان فريسة للشره الجنسي ومبشراً بدين السيف. وإذا ما قورن كل هذا بإنجازات مُحمد مثل إلغائه لعبادة الأصنام، وتوحيده الصارم، وعطفه على الضعيف، والحب الأخوي وما إلى ذلك، يتبين، كما يقول ميور، أن هذه الإنجازات ولو كانت جديرة بالتنويه

(١٩) المرجع نفسه، ٢٢، ٦٦، ومصادر أخرى.

(٢٠) من أجل حالات النشوة الخاصة به انظر Muir, *Life*, pp. 7, 200، ومصادر أخرى. من أجل تشريع الطلاق انظر ص ٣٣٨. في الصفحة ٣٣٤ تُوصف تشريعات مثل هذه بأنها «مُسيئة للأذن الأوروبية».

إلا أن كلفتها كانت باهظة. أما ملاحظة ميور النهائية فهي لاذعة وعنيفة: «إن سيف مُحمد والقرآن ألد الأعداء المعروفين حتى الآن للحضارة والحرية والحقيقة في تاريخ العالم»(٢١).

و«حياة مُحمد» لميور كتاب له صوت أخلاقي وحِكَمي واضح، ليس أقل حماساً من كارلايل. ولكن حيث يستدعي كارلايل مُحمداً إلى منبر أبطال الرومانسية، فإن ميور هو الصوت الصارم للمبشر «الفيكتوري». وفي حين كان كارلايل مُلطّفاً، كانت لائحة اتهام ميور الطويلة تحدياً صارخاً لأُمةِ مُحمد، وبالتالي فقد وضعت جدول أعمال مُعظم السير الإسلامية المعاصرة لا سيما ذات الصنف الجدلي منها. والعديد من تُهَم ميور كانت مألوفةً بالنسبة للكتّاب المسلمين المتضلعين في التراث القروسطي من المناظرات اللاهوتية مع غير المسلمين. لكن لدى ميور كانت هذه الاتهامات مُضمنة في سردية تاريخية مبنية بعناية وسوف تُشعل نار الجدل القديمة المتأججة، فقد أتت تحت الظل المتطاول للتوسع الاستعماري الأوروبي(٢٢).

وإذا اعتمدنا منتصف القرن التاسع عشر إلى آخره كنقطة انطلاق لنا لدراسة السيرة الإسلامية الحديثة فسنجد أن العلماء المسلمين الهنود كانوا أول من اضطلع بالرد على السلالة الجديدة من سِيَر مُحمد

(٢١) المرجع السابق، ص ٥٢٢.

(٢٢) ثمة تحليل عميق للتأريخ الهندي المتضارب ومواجهاته مع الغرب في Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments* (Princeton: Princeton University Press 1993)، خصوصاً الفصول ٣، ٤ و ٥.

الأوروبية التي استهلها بشكل كبير كل من كارلايل وميور[٢٣]. وهذا الأمر ليس مفاجئاً تماماً: فقد أمضى ميور معظم حياته العملية في الهند. وعلاوة على ذلك، وفي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، أنتجت الهند تشكيلة من المفكرين والمصلحين الدينيين الذين يمكن القول إنهم الأكثر أصالة في العالم الإسلامي آنذاك. أحد النجوم في تلك التشكيلة كان شاه ولي اللّه (المتوفي ١٧٦٢) وهو كاتب ذو اهتمامات دينية واسعة جداً ومتأصل بعمق في الحديث واللاهوت والفلسفة وخصوصاً مدرسة الفارابي كما والتصوّف والعديد من التقاليد الأدبية[٢٤]. وعمله العظيم «حُجّة اللّه البالغة» هو لمحة عامة عن الأخلاق الإسلامية والقصد هو الكشف عن مستويات المعنى الخفية أو الروحية في عقيدة المسلمين وممارستهم. وهذا الأمر قد تم القيام به من قبل، وأبرز الأعمال في هذا الصدد عمل الغزالي «إحياء العلوم الدين» وكان للغزالي تأثير كبير عليه بالفعل. مع ذلك، فإن شاه ولي اللّه الذي كان يعيش في زمان ومكان أكثر تعقيداً بكثير في تركيبته الطائفية، جلب إلى نظامه الأخلاقي وعياً أعظم بالمنظومة الأخلاقية

---

(٢٣) لا يمكن للأسف التعامل مع الخلفية الفكرية والاجتماعية لهذه الاستجابة الهندية بإسهاب هنا لكن انظر إلى الدراسة التركيبية المهمة التي أجراها C. A. Bayly, *Origins of Nationality in South Asia* (Delhi: Oxford University Press, 1998) خصوصاً الفصول ٣، ٤، وأيضاً الصفحات ٢٧٨-٨٤ التي تتناول المبشرين، مُستشهداً بدراسات أخرى حول هذا الموضوع. والعمل الأقدم لعزيز أحمد *An Intellectual History of Islam in India* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969) لا يزال له قيمة.

(٢٤) عن شاه ولي اللّه انظر *Encyclopedia of Islam*, new edition, *s.v. Al-Dihlawi* (not very analytical). بعض الصفحات ذات الدلالة عنه في Schimmel, *And Muhammad*, pp. 221-28 خاصة تأملاته في النبوة.

الكونية التي توجد في كافة الأديان. وبالإضافة إلى تأسيس الأخلاق الإسلامية على «المصالح» الاجتماعية الكونية، وعلى رحمة اللّه، وعلى الطبيعة والعقل، وعلى نوع من المذهب الحيويّ الذي يُحيي المخلوقات ويملي الصواب والباطل، كثيراً ما دعا شاه ولي اللّه إلى ما سبق ووصلت إليه كافة الأمم والمجتمعات الدينية الأولى عن طريق نوع من الإجماع فيما يتعلق بماهية السلوك الأخلاقي[٢٥]. وعمله رائع فيما يتعلق بالنطاق الذي يحدد تبعاً له ما يعتبره الذهنية الطبيعية والمبادئ الأخلاقية التي تحكم السلوك البشري ويُظهر كيف تمَّم الوحي الإسلامي هذه المبادئ. وهذه النظرة الكونية قادته، في نهاية عمله بالذات، إلى سيرة قصيرة، مثل سيرة ابن العربي على نحو ما، والتي ترى محمداً بوصفه النموذج النهائي للكمال البشري.

وفي فصله عن السيرة، يترك شاه ولي اللّه مساحة قليلة للتفاصيل التاريخية. إنها سيرة مكونة بالكامل تقريباً من معجزات مُحمد: معجزات ولادته، واقعة فتح صدره، الرحلة الليلية، الملائكة التي تنضم إلى صفوف المسلمين في المعركة، معجزات الإطعام والسقي، وإلى ما هنالك. لكنها جميعاً حظيت بتفسير مجازي. هكذا:

أما شقّ الصَّدْر وملؤه إيمَانًا فحقيقته غَلَبَة أنوار الملكية وانطفاء لَهب الطبيعة وخضوعها لما يفِيض عَلَيْهَا من حَظِيرَة

---

(٢٥) حول المصالح والقانون الإسلامي انظر على سبيل المثال ، Waliullah, *Hujjat Allah al-Baligha*, ed. M. T. Halabi (Beirut: Dar al-Ma'rifa, 1997) 1:21 and 2:360. عن رحمة اللّه انظر ٢ : ٢٩٨ . عن الطبيعة والعقل والحيوية انظر ١ : ٣٣ وما يليها . عن النداء إلى فئات عالمية للأخلاق انظر على سبيل المثال ١ :٩٣، ١٠٠-١٠١، ١٣٧ و ٢ : ١٤. يمكن مضاعفة الأمثلة: هذه المفاهيم تتغلغل بالفعل في عمله.

الْقُدس. وَأما رکُوبه على الْبراق فحقيقته اسْتِوَاء نَفسه النطقية على نسمته الَّتِي هِيَ الْكَمَال الحيواني فَاسْتَوَى رَاكِبًا على الْبراق كَمَا غلبت أَحْكَام نَفسه النطقية على البهيمية وتسلطت عَلَيْهَا. وَأما إسراؤه إِلَى الْمَسْجِد الْأَقْصَى فَلِأَنَّهُ مَحل ظُهُور شَعَائِر الله ومتعلق هِمم الْمَلأ الْأَعْلَى ومطمح أنظار الْأَنْبِيَاء عَلَيْهِم السَّلَام فَكَأَنَّهُ كوَّة إِلَى الملكوت. وَأما ملاقاته مَعَ الْأَنْبِيَاء صلوَات الله عَلَيْهِم ومفاخرته مَعَهم فحقيقتها اجْتِمَاعهم من حَيْثُ ارتباطهم بحظيرة الْقُدس وَظُهُور مَا اخْتصَّ بِهِ من بَينهم من وُجُوه الْكَمَال... ثمَّ أُتِي بِإِنَاء من لبن. وإناء من خمر فَاخْتَارَ اللَّبن، فَقَالَ جِبْرَائِيل: هديت للفطرة وَلَو أخذت الْخمر لغوت أمتك فَكَانَ هُوَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَامع أمته ومنشأ ظُهُورهمْ وَكَانَ اللَّبن اختيارهم الْفطْرَة وَالْخمر اختيارهم لَذَّات الدُّنْيَا[٢٦].

في هذا المقطع والسور المشابهة من سيرته القصيرة، كان شاه ولي الله يحيي تقليد القراءة المجازية للقرآن والحديث النبوي كما شرحه ابن العربي ومدرسته. «حياة مُحمد» تم تحديدها عند كل منعطف بواسطة «حظيرة القدس» وهو مفهوم أساسي في بنية ابن العربي الفكرية[٢٧]. غير أن شاه ولي الله كان مُصلحاً في عصر جدالي ويهتمّ كثيراً بإحياء المؤسسات السياسية الإسلامية ولا سيما الخلافة،

---

(٢٦) Waliullah, *Hujjat*, 2:365-66.

(٢٧) Schimmel, *And Muhammad*, p. 222. يُعَرف هذا المجال بأنه «المستوى السماوي» و«المجال الذي تنعكس فيه وقائع المستوى الأعلى الملكوت السماوي». ومن الواضح انها صورة صوفية.

والأخلاق الإسلامية العامة لا سيما مفهوم الجهاد[٢٨]. وهكذا فإن كلاً من مكانة مُحمد النبوية وأفعاله وتعليماته العامة تمنحانه ومجتمعه دوراً مميزاً في الشؤون الإنسانية وذلك لتناغمهما التام مع المصالح الإنسانية المشتركة والعقل الكوني[٢٩]. وكلا الأمرين يفرض على المسلمين واجب الدفاع عن دينهم وتراثهم ضد أعدائهم.

في أعمال شاه ولي اللّه وغيره من الإصلاحيين المشهورين اللاحقين، يكتشف المرء ظهور بنيان رائع من الفكر الإسلامي الهندي المُعاد تسليحه بالمهارات الجدلية لمواجهة المنتقدين الغربيين المعاصرين لمُحمد مثل ميور. بالنسبة لقطاعات واسعة من النخبة الهندية المسلمة، التي كانت خلافاً لذلك مؤيدة للعدالة البريطانية، لا بد أنه كان من المزعج بشكل خاص التفكير في هذه الاعتداءات الظالمة على نبيهم الحبيب. يتحدث باحث حديث في سياق مختلف تماماً عن «ازدواجية الخطاب الإسلامي الهندي في أعقاب تمرد العام (١٨٥٧)»[٣٠]. لكن هذه الازدواجية، أي الشعور بالوطنية المتجذر في الدين مقابل الإعجاب ببعض جوانب التعليم والثقافة البريطانيين يبدو أنها شحذت بشكل كبير الحدة الجدلية للسيرة المكتوبة في الهند المسلمة في أواخر القرن التاسع عشر.

---

(٢٨) عن الخلافة انظر: Waliullah, *Hujjat*, 2:258-64. عن فضائل الجهاد انظر: ٢: ٢٩٨-٢٣١. في ٢: ٢٩٩ يُصّرح بأن «التقاعد [عن الجهاد] في مثل هذا الزمان تفويتاً لخيرٍ كثير».

(٢٩) انظر على سبيل المثال *Hujjat*, 1:268ff التي تجادل بأن ثمة حاجة طبيعية لدين نهائي يُبطل جميع الأديان السابقة مع الاحتفاظ بالأفضل في كل منها.

(٣٠) C. A. Bayly, *Origins of Nationality*, p. 113.

بين عامَي ١٨٧٢ و١٩٠٢ ظهرت طبعات متتالية من كتاب عن السيرة حمل أخيراً عنوان «روح الإسلام: حياة وتعاليم مُحمد» من قِبل المفكر الإسلامي الهندي الشهير سيد أمير علي (١٨٤٩- ١٩٢٨)[٣١]. إنه في الواقع عملان في عمل واحد: سيرة في الجزء الأول ودفاع عن الدين في الجزء الثاني. السيرة التي تهمنا بشكل مباشر، مكتوبة بشغف وأناقة مُعتبرة، ورغم أنه مشغول بميور إلا أن أمير علي واع إلى حقيقة أن ثمة كتّاباً بريطانيين وأوروبيين آخرين تكلموا مطولاً عن الإسلام وهم أكثر توازناً في حكمهم، وكثيراً ما يشير إليهم في حواشيه. لكنه أيضاً يضع نفسه كشخص يرغب في المساهمة في نشر الإسلام في الغرب، ولتوضيح تلك الجوانب من حياة وتعاليم النبي التي يمكن لأوروبا الليبرالية الحديثة أن تستوعبها بشكل أفضل.

يظهر مُحمد لأول مرة في هذه السيرة بوصفه «معلم البشرية». ولتبرير هذا النعت يليه على الفور تاريخ قصير للحضارات العظيمة قبل مُحمد. هنا تظهر صورة قاتمة لعالم غارق في «الانحلال» و«الفساد» و«الفوضى» التي لا تنجو منها حتى الجزيرة العربية «بهوائها الحر». ويحتاج هذا النوع من العالم إلى «مخلّص» يقود البشرية من الظلام إلى النور. وسوف تصبح الإدانة الشاملة لحقبة ما قبل مُحمد موضوعة رئيسية في السيرة الحديثة وتقع جنباً إلى جنب، وبشكل مضطرب، مع

---

(٣١) يبدو أن أمير علي نشر بينما كان شاباً في الثالثة والعشرين عملاً قصيراً بعنوان *A Critical Examination of the Life and Teachings of Mohammed* (1872) والذي تحول في الطبعة الأولى عام ١٨٩٠ والطبعة الثانية عام ١٩٠٢ إلى عمله الشهير *The Spirit of Islam* (1902; repr. London: Darf Publishers, 1988).

الموضوعة الأخرى عن الجزيرة العربية باعتبارها المكان الأنسب للوحي الإلهي[٣٢].

وبينما يمضي كتاب «حياة مُحمد» قُدُماً، ينكشف وبالتدريج التصميم الكبير لأمير علي. فهو يشرع، مُستعيراً أسلوب كارلايل، في قلب السرد الانتقادي لميور رأساً على عقب. ويقول أمير علي، رداً على حجة ميور بخصوص بقاء ومن ثم أصالة القصص المعادية لمُحمد، إن حلاوة وصدق ونبل شخصية مُحمد بالذات هي ما يجعل كل الحكايات التي تصوّر مُحمد بشكل مُسيء مشكوكاً فيها. مثل هذه القصص التي أشرنا إليها سابقاً بوصفها «مضادات السيرة» كانت قد تلقّت بالطبع ردوداً لدى القاضي عياض وكُتّاب فترة ما قبل الحداثة، وسيعيد أمير علي استخدام العديد من حججهم في ردّه الغاضب ضد المنتقدين الغربيين. فهو لا يكتفي بمجرد الدفاع عن النبي، بل يبيّن بالتفصيل كيف يمكن إثبات أن رسالة مُحمد أكثر عقلانية وواقعية، وبالتالي أكثر تقدماً من رسالات الأنبياء الآخرين جميعاً. وكل هذه الحجج لها صداها في أسلوب يتميّز «بأفعال التفضيل»: لم ير العالم نظيراً له، ولم تكن أفضل سمات العقل البشري مجتمعة في أي شخصية أخرى، وما من حكايات خرافية قد حيكت حول شخصيته.

---

(٣٢) يتكشف هذا الغموض في جدل أمير علي بأن الجزيرة العربية لم تتأثر بفناء وكآبة الثقافات المحيطة كما في *The Spirit*, p. xlvi. ولكن أيضاً أن الجزيرة العربية كانت غارقة في «أعماق التدهور الأخلاقي» وأن العرب كانوا «عاجزين»، «متمردين»، «فاسدين» و«غارقين في الخرافة والخطيئة» كما في *The Spirit*, pp. 11, 103. على النقيض من ذلك يعتبر شاه ولي الله أن العرب كانوا يمتلكون الأعراف والعادات «الأكثر اعتدالاً والأقل تأثراً» انظر Waliullah, *Hujjat*, 2:329.

وعند الوصول إلى نهاية العمل ثمة تأكيد يبدو وكأنه رد مباشر على ملاحظة ميور اللاذعة من أن مُحمداً كان عدو الحضارة، إذ يُقول أمير علي إن كل إنجازات مُحمد العامة وسماته الشخصية تنحو نحو «انتسابه إلى الحضارة الحديثة»(٣٣).

كيف يدحض أمير علي اللائحة المألوفة لعيوب النبي؟ ضد تهمة أن مُحمداً قد حط من مكانة المرأة، يجادل بأن هذا الأمر تدحضه المكانة العالية لخديجة وفاطمة. وضد تهمة النفاق والانتهازية يرد بأن أتباع مُحمد كانوا سيتخلون عنه مباشرة لو أنهم اكتشفوا أي علامة على الردة عن الدين من جهته. هل كانت حادثة الآيات الشيطانية هفوة بليغة في الإيمان؟ حتى لو كان الأمر كذلك، سرعان ما اعترف مُحمد بتلك الهفوة وتاب. ماذا عن قسوته، على سبيل المثال، في مجزرة قريظة؟ يجب اعتبار أن ذلك، كما يقول أمير علي، قد تم في تناغم تام «مع قوانين الحرب كما كانت مفهومة من قبل أمم العالم». فجرائم الحرب المرتكبة في التواريخ اليهودية والمسيحية المبكرة كانت معادلة في وحشيتها إن لم تكن أكثر توحشاً. حتى أن هناك ملحقاً قصيراً عن حادث حين أجاب مُحمد، بينما كان على وشك إعدام أحد الأعداء، على استرحامه على أساس أن له ابنة صغيرة، بإرسالها إلى النار. يقول أمير علي إن كلمة «نار» لا تشير في هذا السياق إلى نيران الجحيم ولكن إلى اسم قبيلتها نار. وهكذا يسلّم مُحمد الفتاة الصغيرة

---

(٣٣) من أجل مُحمد والأنبياء الآخرين انظر على سبيل المثال **The Spirit, p. 104**. يتخلل أسلوب التفضيل العمل برمّته. مثال نموذجي على ذلك في ص ٤٧ حيث يُوصف مُحمد بأنه «أعظم الشخصيات التي أشرق عليها نور التاريخ على الإطلاق». من أجل إدغام مُحمد في العالم المعاصر انظر ***The Spirit*, p. 105.**

إلى رحمة قبيلتها لا إلى الجحيم. وعندما تُستبعد هذه التهمة والتهم المماثلة، نبقى مع مُحمد المعلم العظيم للبشرية والرحمة والعدالة والنبي «الأكثر انسجاماً مع روح الحداثة»(٣٤).

وكتاب «روح الإسلام» لأمير علي ألقى ظلاً طويلاً على القرن العشرين ولا يزال إلى يومنا هذا دفاعاً أنيق الأسلوب ومُقنعاً عن حياة وإنجازات النبي. وكان محمد إقبال (١٨٧٧-١٩٣٨) الشاعر-الفيلسوف البارز في الهند الإسلامية والرمز الإسلامي الشامل من بين الكثيرين المعجبين بكتاب أمير علي. والعمل الذي خلق سمعة إقبال في العالم الإسلامي بشكل عام كان «تجديد الفكر الديني في الإسلام» وهو عنوان يحيل إلى الغزالي، وعلى الرغم من أنه أصغر حجماً بكثير، إلا أنه يتضمن الهدف الكبير ذاته المتمثل في إعادة تشكيل حياة المسلمين وفكرهم(٣٥). مع أمير علي، يتشارك إقبال الطموح النهائي: ليس فقط الدفاع عن مُحمد وإنما لوضع الإسلام نفسه بوصفه الدين المثالي والحل الروحي لأمراض العالم، المتصور أنها المادية المتزايدة. ولكن بالمقارنة مع أمير علي كان إقبال أكثر تعمقاً في الفلسفة الغربية وعلى وجه الخصوص المثالية البريطانية والألمانية في

---

(٣٤) من أجل خديجة وفاطمة انظر: *The Spirit*, p. 12. انظر أيضاً الجزء الثاني المقطع الرابع من أجل تفاصيل أوفى عن مُحمد والنساء. من أجل التخلي عن الأتباع انظر: *The Spirit*, pp. 20-21. من أجل الآيات الشيطانية انظر ص ٣٣. من أجل قريظة انظر ص ٧٦. ومن أجل أفعال على هذه القسوة بين اليهود والمسيحين انظر ص ٨١. من أجل المحلق عن «نار» أنظر ص٦٠.

(٣٥) Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Kapur, 1930). يعود أصله إلى سلسلة من المحاضرات التي ألقيت في عام ١٩٢٨.

أواخر القرن التاسع عشر، وحُججه عن النبي والنبوة تعكس عمق قراءاته في هذا التقليد الفلسفي(٣٦).

يبدأ إقبال عمله بنوع من المسح للشخصيات والمدارس الفلسفية المعاصرة ويذكر أن القرآن يتفق بشكل وثيق مع وصف ألفريد نورث وايتهيد للكون بأنه «بنية الأحداث التي تمتلك طابع التدفق الإبداعي المستمر». من هنا ينتقل إقبال إلى النبوة، حيث يُعرّف النبي بأنه صوفي ينحدر من المرتفعات بخلاف الصوفي النقي والبسيط الذي يرغب في البقاء على المرتفعات، وهذا هو المغزى الحقيقي لرحلة مُحمد الليلية. يترتب على ذلك «أن الرغبة في رؤية تجربته الدينية وقد تحولت إلى قوة عالمية حية رغبة تعلو عنده على كل شيء»(٣٧). أما النبوة ذاتها فقد تم تعريفها من قبل إقبال على أنها:

> «ضرب من الوعي الصوفي ينزع ما حصله النبي في مقام الشهود إلى مجاوزة حدوده وتلمس كل سانحة لتوجيه قوى الحياة الجمعية توجيهاً جديداً وتشكيلها في صورة مستحدثة»(٣٨).

ثم من خلال استعراض كل من تاريخ الوحي ونهايته يسعى إقبال إلى إظهار كيف أن مُحمداً حقق تلك المهمة على أكمل وجه:

> «يبدو أن نبي الإسلام يقوم بين العالم القديم والعالم

---

(٣٦) يجب أن تبدأ أي دراسة لوجهات نظر إقبال حول النبوة ب Schimmel, *And* *Muhammad*, chapter 12 . Schimmel جيد بشكل خاص عن شعر إقبال.

(٣٧) Iqbal, *Reconstruction*, p. 124.

(٣٨) Iqbal, *Reconstruction*, p. 125.

الحديث، فهو من العالم القديم باعتبار مصدر رسالته وهو من العالم الحديث باعتبار الروح التي انطوت عليها. . . إن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة ذاتها»(٣٩).

على عكس أمير علي، لا يتنازل إقبال كي ينخرط في الجدل ضد هجمات المستشرقين والمبشرين وحيثما يواجه مثل تلك التُّهم، على سبيل المثال، أن مُحمداً كان مضطرباً عقلياً، كان يرفضها بازدراء ساخر(٤٠). ويبدو أن إقبال في العديد من الأماكن كان ينخرط في جدل فلسفي غربي حول العلم والدين بقدر ما ينخرط في الدفاع عن الإسلام.

كلا هذين الكاتبين مضى أبعد مما ذهب إليه أي مسلم من قبل. إذ حملا الخطاب عن الإسلام ومُحمد ووضعاه في سياق الثقافة الأوروبية.

لم يكونا مهتمين كثيراً بمُحمد بمواجهة أوروبا وإنما بالأحرى بمُحمد والحداثة الأوروبية. ثمة عدد قليل من السير الإسلامية الحديثة التي تداني سيرة أمير علي من حيث أناقة العرض ومهارات الجدل والقليل من مناقشات المسلمين المعاصرين عن النبوة التي تضارع قراءة إقبال العميقة في الفلسفة والفكر الإسلامي والغربي.

---

(٣٩) Iqbal, *Reconstruction*, p. 126.

(٤٠) Iqbal, *Reconstruction*, p. 190.

أدّى توسع الإمبراطورية البريطانية في آسيا وأفريقيا في القرن التاسع عشر إلى جذب المسلمين الذي يعيشون تحت تأثيرها المباشر أو غير المباشر بعضهم نحو بعض من ناحية الوجدان والعزم. وفي الهند، حاول تأريخ إسلامي جديد إعادة سرد التاريخ الهندي بطريقة تقرب المسلمين والهندوس بعضهما إلى بعض، بينما وراء الحدود الهندية كانت شخصيات إسلامية عامة مثل جمال الدين الأفغاني (توفي ١٨٩٧) تعظ بالحاجة الملحّة أكثر من أي وقت مضى لوحدة المسلمين[٤١]. وعندما وقعت مصر تحت الرعاية البريطانية بعد عام ١٨٨٢ توسع نطاق خطاب الوحدويين الإسلاميين القوميين وأصبحت اللغة الإنجليزية بالتدريج لغة المسلمين المشتركة. أما الاضطرابات المصاحبة لهذه الأحداث الدرامية فقد لوحظت في أوروبا حيث استعانت المستشاريات الأوروبية في أواخر تسعينيات القرن التاسع عشر بخدمات كبار المستشرقين من أجل تقرير مدى وأهمية ما تتصوره القوى الأوروبية على أنه «نهضة» تهديدية للإسلام[٤٢].

وإذا ما حوّلنا انتباهنا إلى مصر القرن التاسع عشر نجد القليل مما في السيرة أو الفكر اللاهوتي بشكل عام لمقارنته مع السجل الهندي. ويصبح التباين بين منطقتي الفكر الإسلامي هاتين صارخاً عندما يقارن

---

(٤١) تم تحليل التأريخ الهندي للمصالحة بوضوح مثالي في Partha Chatterjee, *The Nation*, chapter 5 (مذكور في الهامش ٢٢، ص ٣٢٤، أعلاه). لا يولي الأفغاني اهتماماً كبيراً بمُحمد، ولكنه يشير مراراً في كتاباته ذات الصبغة الوحدوية الإسلامية إلى الظروف السائدة في الهند الإسلامية.

(٤٢) من أجل هذا التحقيق الأوروبي عن انبعاث الإسلام انظر الدراسة الرائعة Marwan Buheiry, "Colonial Scholarship and Muslim Revivalism in 1900" in his *The Formation and Perception of the Modern Arab World* (Princeton: Darwin Press, 1989), pp. 109-26.

المرء «حياة» أمير علي مع عمل معاصر تقريباً من مصر «نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز» لرفاعة الطهطاوي. هذا العمل الأخير المنشور بعد وفاته عام ١٨٧٤ كتبه أحد أشهر المصلحين والمؤرخين والمراقبين لأوروبا ممن آذنوا بالحداثة[٤٣]. لكن سيرة الطهطاوي تنتمي فعلياً إلى القرون الوسطى من حيث بنيتها ونقاشها وأسلوبها. والمفهرِس المعاصر لن يكون مخطئاً جداً في تصنيفها على أنها خلاصة لابن سيد الناس أو السهيلي. أما فيما يتعلق «بمضادات السيرة» فيتبنى الطهطاوي مواقف مألوفة من التراث الكلاسيكي: أي عصمة النبي، وإيمان أسلافه، وإبليس بوصفه الفاعل الوحيد في حادثة الآيات الشيطانية وإلى ما هنالك. ثمة بالكاد اعتراف واحد بأهمية العالم المعاصر، ولا شيء عن مُحمد في الثقافة الأوروبية ولا شيء عن مُحمد والحداثة[٤٤]. وعلى النقيض من ذلك، يبدو وكأن «حياة» أمير علي بجدلها البليغ، تنتمي إلى عصر مختلف تماماً.

في الواقع، لا نبدأ برؤية بعض الحذق والاتساع في السيرة المصرية إلا في النصف الأول من القرن العشرين مقارنةً بما سبق ورأيناه في الثقافة الإسلامية الهندية في أواخر القرن التاسع عشر. والجو مُهيأ لهذا التطور في كتابات محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) تلميذ وزميل جمال الدين الأفغاني، وخاصة في عمله «رسالة التوحيد» عام

---

(٤٣) عن الطهطاوي انظر *Encyclopedia of Islam* (New edition) التي تحتوي على ببلوغرافيا مفيدة. نهاية الإعجاز هو الجزء الرابع من أعماله الكاملة حررها محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية، ١٩٧٧).

(٤٤) من أجل العصمة انظر الطهطاوي، نهاية الإعجاز، ص ٢٣-٢٤، ٣٩. من أجل إيمان الأسلاف انظر ص ٢٥، ٣٣-٣٤، ٣٦. من أجل الشيطان بصفته الفاعل الوحيد انظر ص ١١١.

١٨٩٧[٤٥]. وفي الجزء الأخير من هذا العمل، يعالج عبده النبوة وأهمية إنجازات مُحمد. وليست هي جِدة أفكاره بقدر أصالة صوته وتوجهه الذي يضع هذا العمل على جِدة، على جِدة يعني، بعيداً عن معالجة القرون الوسطى للسيرة من قِبل الطهطاوي وأقرب كثيراً في روحها إلى نوع اللاهوت وتحليل النبوة التي تم إنتاجها في الهند المسلمة. من الممكن جداً أن قدرة الأفغاني كوسيط للوحدة الإسلامية ومنسق للأفكار هي ما دفع عبده إلى طريق الحداثة، التي تعني هنا الاعتراف بالأهمية الطاغية للعالم المعاصر والحاجة إلى مواجهة تحدياته.

وآراء عبده في النبوة تدين بالكثير إلى المعتزلة والفلاسفة المسلمين وابن خلدون، وعلى سبيل المثال في جداله أن الروح النبوية هي الروح التي ترتفع بالدرجات الطبيعية إلى أعلى المستويات، أو أن النبوة ذاتها ناجمة بالضرورة من حكمة اللّه ورحمته، ومن خلال مؤانسة الإنسان وحاجته إلى القوانين، وأن النبوة تاريخياً أكثر فعالية من العقل المحض كأساس للسلام الاجتماعي والسعادة[٤٦]. لكن عبده يجادل أيضاً، في إشارة واضحة إلى زمنه، أن الأديان النبوية وضعت مفاهيم أخلاقية عامة لكن لا شأن لها بتفاصيل العيش وأسرار العلوم[٤٧]. وبالتالي كان من أوائل المفكرين المسلمين ممّن دحضوا ما قد يسمّيه المرء «النظرة الاستباقية» التي كانت شائعة بين العلماء التقليديين: أي أن كل

---

(٤٥) أفضل إصدار حديث من قبل محمود ريا (القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٦).

(٤٦) من أجل معراج الروح النبوية انظر محمد عبده، الرسالة، ص ١٠٤-١٠٧. من أجل حكمة اللّه والرحمة انظر ص ٩٠-٩١، ١١٢. من أجل المؤانسة انظر ص ٩٣-٩٧. من أجل الدين والعقل انظر ص ٩٨-٩٩، ١٠٣.

(٤٧) محمد عبده، الرسالة، ص ١١٥-١١٦.

علوم الحداثة مُتنبأ بها سلفاً في القرآن وفي التراث النبوي. وفي تناوله إرث مُحمد، يدين عبده بالكثير لأسلافه عند معالجة موضوعات مثل تدهور العالم ما قبل المحمدي، ويدين أيضاً لمعتزلة مثل عبد الجبار عند مناقشة أن الإنجاز البشري لمُحمد، أي التغلب على الصعاب، هو حقاً العنصر الإعجازي في سيرته(٤٨). ونجد في هذه الرواية الموجزة لمُحمد، مع ذلك، رسالةً موجهة إلى معاصري عبده: أي الدعوة للنضال ضد العرف المُثبِط والتقليد الأعمى. لا يمكن للمرء أن يُنكر بالطبع الدور الإلهي في السيرة لكن بالنسبة لعبده كان الدرس الحقيقي الواجب تعلمه من حياة مُحمد هو أن النبي مثال إنساني ماثل أبداً ودوماً لتجديد الفكر العقلاني والمؤذن للصراع ضد الخرافة والطغيان والعِلم المزيّف.

سيترك عبده وراءه كوكبة مؤثرة من التلاميذ والأتباع الذين كانوا من أشهر الشخصيات الفكرية في مصر في النصف الأول من القرن العشرين: رشيد رضا، مصطفى لطفي المنفلوطي، محمد فريد وجدي، عباس محمود العقاد وعلي عبد الرازق، وبعضهم كتب السيرة النبوية. وفي السنوات الثلاثين أو نحوها قبل الحرب العالمية الأولى انتقلت مصر تدريجياً من ظل السيطرة العثمانية إلى فلك النفوذ الأوروبي محرزة من بين أشياء أخرى حرية نسبية للصحافة. وحرية التعبير هذه جذبت بدورها مجموعة كبيرة ومهمة من المثقفين العرب من مناطق أخرى من الشرق الأدنى العثماني ولعب العديد منهم دوراً رئيسياً في إنشاء أو إحياء تلك الصحافة. وفي صحافة وأدب الثلاثين سنة تلك أو نحوها كان ثمة شاغلان مهيمنان: مستقبل مصر السياسي

(٤٨) من أجل انحطاط العالم ما قبل المحمدي انظر عبده، الرسالة، ص ١٢٣-١٢٦. من أجل إنجازه رغم الصعاب انظر ص ١٣٣-١٣٤.

وتوجهها الثقافي. تمحور الشاغل الأول حول القومية فيما كان الشاغل الثاني هو تعريفات وصيغ التقدم الاجتماعي والفكري. ويبدو أن حياة محمد عبده غطت كل هذه الانشغالات. كان الجزء الأول من حياته مُستهلكاً في الاضطراب السياسي في حين كان الجزء الأخير انهماكاً في إصلاح الفكر والتربية الإسلاميين[٤٩].

وفي كافة أرجاء الشرق الأدنى خلال القرن التاسع عشر نلمح مناخاً عصرياً من الأفكار سُمّيَ لاحقاً بالنهضة. كان أحمد فارس الشدياق (١٨٠٥-١٨٨٧)، المتجول، المتمرد والصحفي المناهض لرجال الدين والمراقب الرائع والماهر لأوروبا، والأستاذ الأعظم للغة العربية هو «الطفل الرهيب» لتلك النهضة[٥٠]. لم يكن لدى الشدياق

(٤٩) في مصر في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، انظر Afaf Lutfi al-Sayyid-Marsot, *A Short History of Modern Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press 1985) والعمل الكلاسيكي لـ Jacques Berque, *Egypt: Imperialism and Revolution* (London: Faber and Faber 1972). عمل ألبرت حوراني *A History of the Arab Peoples (London: Faber 1991), pp. 265-349* مسحٌ تاريخي بارع لهذه الفترة في الشرق الأدنى. عن عبده انظر *Encyclopedia of Islam* (new edition). عن اجندة عبده للإصلاح السياسي انظر العمل الكلاسيكي Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: the Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida* (Berkeley: University of California Press 1966).

(٥٠) عن حياة الشدياق وعمله انظر *Encyclopedia of Islam* (new edition), s.v. Faris al-Shidyaq مضى عليها الزمن نوعاً ما. انظر الآن المقدمة القيّمة إلى مختارات من أعماله تحت عنوان «سلسلة الأعمال المجهولة» حررها كل من فواز طرابلسي و عزيز العظمة (بيروت: دار الريس ١٩٩٥). عن النهضة عموماً انظر الاستقصاء الذي قام به علي المحافظة «الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨-١٩١٤» (بيروت: الأهلية، ١٩٧٥) والعمل

الكثير ليقوله فيما يتعلق بمُحمد ولكن الكثير ليكتبه عن الوضع الحالي للمسلمين الذين انتقدهم في كثير من الأحيان بسبب جمودهم الفكري وإحجامهم عن الانخراط في المهن التقنية. كما كتب الكثير عن العدالة والحرية التي مارسها الحكّام المسلمون السابقون مقارنة بطغيان الحكّام المعاصرين[٥١]. لكن ربما تكمن مساهمة الشدياق الرئيسية في تطوير أسلوب عربي كلاسيكي جديد، نقي بشكل شفاف لكن قادر على التفاعل بسهولة مع مفردات الهيمنة الأوروبية الاقتصادية والسياسية. وبوصفه صحفياً رائداً، كان له دور فعال في نقل العربية من المدرسة إلى السوق.

كان لعبده تلاميذه، بينما خلق الشدياق صوتاً خاصاً به. كان «إرثهما» نوعاً معيناً من الحداثة، شيئاً يمكن الاستشهاد به بسهولة أكثر من تعريفه ومع ذلك لا غنى عنه لمؤرخ الأفكار. وفيما يتعلق بالسيرة، شهدت الفترة بين الحربين العالميتين ظهور السير «الحداثوية» لمُحمد التي بقيت الكثير من مزاياها معنا حتى يومنا هذا. والمشترك بينها جميعاً هو صورة مُحمد بوصفه بطلاً حديثاً، جاذباً أُمّته إلى معيار العقل والتقدم والحرية والعدالة - أي بعبارة أخرى، كل ما يطلبه «العصر الحديث» من أبطاله.

الأغنى في تحليله لعفيف فرّاج، إشكاليات النهضة (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٦). يبقى عمل ألبرت حوراني *Arabic Thought in the Liberal Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983) أساسياً.

(٥١) من أجل التعنت الفكري انظر الشدياق، سلسلة الأعمال ص ٣٤١. من أجل إحجام المسلمين عن الانخراط في الوظائف التقنية انظر ص ٢٧٦، ٣١٢-٣١٣، من أجل الحّكام السابقين انظر ٢٢٣-٢٢٦.

في عشرينيات القرن العشرين، هزّ كتابان ظهر أحدهما قبل الآخر بسنتين المشهد الفكري المصري. أولاً في عام ١٩٢٤ جاء كتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» بعنوان فرعي «بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام». كان كتاباً قصيراً، بالكاد مائة صفحة، لكنه يحمل حُجةً مركزية صريحة: لَم يؤسس مُحمد أي شكل من أشكال الحكم، والخلافة كانت ابتكاراً إسلامياً بالكامل، أما المسلمون المعاصرون فهم أحرار بالكامل في اختيار نوع الحكومة التي تناسبهم بما يتفق مع العقل والحداثة ومصالحهم الخاصة. بضربة واحدة، دق علي عبد الرازق إسفيناً بين مُحمد والتاريخ السياسي اللاحق لمجتمعه، مختزلاً النبي إلى مجرد مُعلم أخلاقي. رأى عبد الرازق أن النبي ليس لديه سوى القليل أو لا شيء ليقوله فيما يتعلق بالمسائل الدستورية.

على الرغم من أنه لم يكن بأي حال سيرة لمُحمد، بدا العمل في عيون منتقديه مُهيناً لإنجازات النبي بطريقة ما. هل تم تخفيض رتبة مُحمد الآن إلى منزلة الأنبياء الآخرين، أي على سبيل المثال، إلى منزلة يسوع الذي بشّر برسالة المحبة واللطف وأشياء قليلة أخرى؟ ألم يبني محمد دولة نموذجية في المدينة؟ لا ريب أن أجراس الإنذار في الدوائر المحافظة قد قرعت أيضاً بسبب الخوف من «المستشرقين» و«المبشرين» الذين كانوا الآن داخل البوابات. ها قد بدأت أوروبا بإغواء عقول المسلمين وأي مسلمين! كان عبد الرازق عالماً نموذجياً، خريجاً أزهرياً، وقاضياً دينياً فوق كل ذلك.

ثانياً، في عام ١٩٢٦ جاء كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي»[٥٢]. هذا أيضاً كان كتاباً قصيراً، بل وأقل اهتماماً بالسيرة

(٥٢) تمت إعادة طباعة النص الأصلي والكامل لهذا العمل في مجلة القاهرة، عدد ١٤٩ (نيسان ١٩٩٥)، والذي يتضمن أيضاً النص الكامل والمثير للاهتمام

من كتاب عبد الرازق. كانت مطارحته الرئيسية هي أن الشِّعر الجاهلي قد لُفّق على وجه العموم في العصور الإسلامية بما أن معظمه يعكس طريقة إسلامية في الحياة والتفكير. وأثار العمل عاصفة أخرى من النقد ومن غضب الدولة ومحاكمها. السبب وراء رد فعل الدوائر المحافظة العنيف هو أن طه حسين، وهو أيضاً من أكابر العلماء، بدا أنه سحب البساط من تحت التاريخ المبكر للإسلام مستعيناً على ما يبدو بالتقنيات الأوروبية الحديثة الطراز من النقد الداخلي والتاريخي. وبدا وكأن الأبعاد اللغوية واللاهوتية والتاريخية للإسلام أضحت في خطر. فإذا كان شِعر الجاهلية مشبوهاً، فكيف يمكن الثقة في التقليد الطويل والمقدس للتفسير القرآني وعلم اللغة والتاريخ وعلوم المسلمين الأخرى وكلها كانت متجذرة بعمق في هذا الشِّعر؟ إذا اعترف المرء بالتلفيق على هذا النطاق الواسع، ألا يمكن أن يكون الدور التالي هو القرآن ذاته والسيرة والتاريخ المبكر؟

هذان العملان الصادمان، اللذان كتبهما رجلان خجولان، سيعدّان المشهد لمعيار جديد في كتابة السيرة. وفي العقد بين أوائل الثلاثينيات وأوائل الأربعينات ظهرت في مصر ستُّ سِيَر لمُحمد، أرست فيما بينها الأسس للخطاب الحديث عن السيرة. وأي دراسة للسيرة الإسلامية المعاصرة لمُحمد تحتاج إلى اكتساب اتجاهاتها من ذاك المعيار وتلك الفترة(٥٣).

لدعوى الادعاء ضد العمل. النقد التفصيلي الأشمل لعمل طه حسين تجده في عمل ناصر الدين أسد (مصادر الشِّعر الجاهلي وقيمتها التاريخية) ١٩٥٦، مُعاد طباعتها، (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨) ص ٣٧٧-٤٧٨.

(٥٣) من أجل القضايا الأكبر المتعلقة بتكوين الشرائع والفترات الأدبية انظر Frank Kermode, *History and Value* (Oxford: Oxford University Press, 1990), pp. 108-27.

تمّت كتابة هذه الأعمال الستة في ظل الجدل الذي ولّده كل من علي عبد الرازق وطه حسين وجميعها كانت مفعمة برغبة صريحة في سيرة حديثة، مكتوبة بأسلوب حديث لجمهور مُعاصر وتتقاطع مع المعايير التي أرستها البعثات الدراسية الأوروبية الحديثة. لا يمكن هنا تقديم بيان كامل عن المناخ الفكري المحيط بسير مُحمد هذه، لكن الشعبية المتزايدة للرواية كصنف أدبي عند جمهور القرّاء لا بدّ ساهمت في الشكل الأدبي لهذه السير في حين أن الهيمنة التدريجية للثقافة والأدب المصريين لتلك الفترة من قبل الذهنية البورجوازية حددت آفاقها الإيديولوجية. دعونا الآن نفحص هذه السِّيَر بتفصيل أكبر(٥٤).

اثنتان من سِيَر مُحمد الستّ تنتمي إلى سلة واحدة، بعيدة جداً عن الأربع الأخريات، بسبب من درامتيكيتهما وطبيعتهما الخيالية. العمل الأول هو مسرحية بعنوان «مُحمد» (١٩٣٦) من تأليف الكاتب المسرحي المصري الشهير توفيق الحكيم (١٩٠٠-١٩٨٧). في مقدمته الموجزة يشرح الحكيم هدفه على النحو التالي:

«المألوف في كتب السيرة أن يكتبها الكاتب، سارداً باسطاً، محللاً معقباً، مدافعاً مُفنداً. . !

(٥٤) توجد دراسات عديدة عن الثقافة المصرية في النصف الثاني من القرن العشرين. مسح تمهيدي مفيد تجده في عمل **J. Brugman, *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt* (Leiden: Brill 1984)**. انظر أيضاً الملاحظات ذات الصلة على السيرة الجديدة في **Antonie Wessels, *A Modern Arabic Biography of Muhammad* (Leiden: Brill 1972), pp. 1-6.**

غير أني يوم فكرتُ في وضع هذا الكتاب قبل نشره عام ١٩٢٦ للميلاد ألقيتُ على نفسي هذا السؤال:

إلى أي مدى تستطيع تلك الطريقة المألوفة أن تبرز لنا صورة بعيدة - إلى حد ما - عن تدخّل الكاتب؟.. صورة ما حدث بالفعل، وما قيل بالفعل دون زيادة أو إضافة، توحي إلينا بما يقصده الكاتب أو بما يرمي إليه؟..

عندئذ خطر لي أن أضع السيرة على هذا النحو الغريب، فعكفت على الكتب المعتمدة والأحاديث الموثوق بها، واستخلصت منها ما حدث بالفعل، وما قيل بالفعل. وحاولت - على قدر الطاقة - أن أضع كل ذلك في موضعه كما وقع في الأصل، وأن أجعل القارئ يتمثل كل ذلك، كأنه واقع أمامه في الحاضر... فإذا اتضح للناس، بعد هذا العمل، أن الصورة عظيمة حقاً، فإنما العظمة فيها منبعثة من ذات واقعها هي، لا من دفاع كاتب متحمس أو تفنيد مؤلف متعصب»(٥٥).

لا يفي الحكيم بوعده. إذ يبالغ في تغيير بعض المشاهد في السيرة، مقدماً العديد من الشخصيات الهامشية في دور راعٍ هنا وأعرابي هناك ويُدخل آيات قرآنية من أجل التأثير الدرامي. وعلى الرغم من أن المسرحية مقسمة إلى العديد من المشاهد والفصول، ومعها كافة الإرشادات المسرحية، فإن المسرحية غير مناسبة للأداء المسرحي لأسباب ليس أقلها مشكلة الممثل الذي يمكن أن يلعب دور

---

(٥٥) توفيق الحكيم، مُحمد (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٨٨) ص ١١.

مُحمد على الخشبة. المسرحية موجهة للقرّاء، وقراءتها مُجهدة للغاية، وتأثيرها الدرامي المُفترض مُشتت في المشاهد القصيرة والمتفرقة. إن كان الحكيم يأمل في رصد صورة للسيرة في الخيال فإنه ينتهي بطمس ذلك في نوع من التكاثف الدرامي. ومع ذلك هو فشل أدبي مثير للاهتمام، فهي مسرحة للسيرة تنبذ الشكل السردي من أجل القبض على تأثيرها الدراماتيكي والأصلي المفترض ومن ثم رفعها فوق الجدل والحماس المفرط.

العمل الثاني هو العمل الأكثر شهرة لطه حسين بعنوان «على هامش السيرة» والذي ظهر لأول مرة عام ١٩٣٣[٥٦]. هذا أيضاً يمثل السيرة بوصفها نوعاً أدبياً، في محاولةٍ لإعادة صياغة السيرة كرواية تاريخية، ظاهرياً لجعلها مقبولة للقرّاء المعاصرين. إنها تفترض أن السيرة السابقة للحداثة تجافي صورة مُحمد الحقيقية وتحجبها:

«هذه صحف لم تُكتب للعلماء ولا للمؤرخين؛ لأني لم أرد بها إلى العلم، ولم أقصد بها إلى التاريخ. وإنما هي صورة عرضت لي أثناء قراءتي للسيرة فأثبتها مُسرعاً، ثم لم أر بنشرها بأساً. ولعلّي رأيتُ في نشرها شيئاً من الخير، فهي ترد على الناس أطرافاً من الأدب القديم قد أفلتت منهم وامتنعت عليهم. إنما يقرأ الناس اليوم ما يكتب لهم المعاصرون في الأدب الحديث بلُغتهم أو بلغة أجنبية من هذه اللغات المنتشرة في الشرق، يجدون في قراءة هذا الأدب من اليسر والسهولة، ومن اللذة والمتاع ما يغريهم به ويرغبهم

(٥٦) طبعة طه حسين المُستخدمة هنا هي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٥-١٩٨٧) في ثلاثة أحجام ضئيلة.

فيه، فأما الأدب القديم فقراءته عسيرة، وفهمه أعسر، وتذوقه أشد عسراً»[٥٧].

يتمتع «الأدب الحي» بالنسبة لطه حسين بالقدرة على الترفيه والإلهام بشكل دائم، ومثلما يجد الكتّاب المسرحيون الفرنسيون الحديثون في التراث الدرامي اليوناني موضوعات لا نهاية لها من أجل إلهامهم، سنجد أيضاً في ماضينا العربي الإسلامي الكثير ليلهمنا اليوم. من المهم بشكل خاص لشبيبة البلاد إعادة التواصل مع تراثهم الأدبي القديم ومع السيرة على وجه الخصوص. ومستبقاً النقاد المحتملين الذين قد يتبرموا من مبالغته في تغيير وقائع السيرة، يردّ طه حسين بالدفاع عن قيمة الترفيه والاستقرار في القلب[٥٨]. إذن ستجري إعادة صياغة السيرة الآن باعتبارها رواية، وهو شكل سمح للكاتب باستكشاف احتمالات السرد التاريخي[٥٩]. وإذا كان أحد مقاييس

---

(٥٧) طه حسين، على هامش السيرة، ص واو.

(٥٨) المرجع نفسه، ص من واو إلى لام.

(٥٩) اقتفاء نسب تأثر هذا العمل قد يقودنا إلى الوراء إلى Michelet الذي يُعزى إليه التعريف المشهور للتاريخ بصفته «قيامة روح الماضي» : انظر Patrick H. Hutton, *History as an Art of Memory* (Hanover, Vt. and London: University Press of New England, 1993), p. 131. لدى Hutton الكثير ليقوله حول بناء الذاكرة في فرنسا القرن التاسع عشر. مكسيم رودنسون في مقاله الرائع عريض النطاق "A Critical Survey of Modern Studies on Muhammad" in M. Swartz, ed. *Studies on Islam* (New York: Oxford University Press, 1981) p. 29 يشير إلى التأثير الذي مارسه Jules Lemaitre (١٨٥٣-١٩١٤) على طه حسين. كتب Lemaitre عملاً بعنوان *En marge des Vieux Livres* (Paris: Boivin 1905) يتكون من أساطير مستوحاة من هوميروس وفرجيل. العنوان والموضوع كلاهما ربما أثّرا على طه حسين.

نجاحها هو استمرار شعبيتها - ثمة اكثر من ثلاثين طبعة حتى الآن - فيجب تصنيفها بالتأكيد باعتبارها الأكثر مبيعاً. لكن قيمتها الأدبية ليست واضحة تماماً.

يبني طه حسين عمله في حلقات أو وقائع مختارة من أجل خصيصتها الدرامية تنوس جيئة وذهاباً في الزمن. والفصل المسمّى «إغراء» مثال على ذلك حيث يلتقي والد النبي عبد اللّه الفاتنة فاطمة في طريقه إلى إنجاز زواجه من آمنة أم الرسول. كانت القضية لدى كتّاب السيرة الكلاسيكية، كما رأينا من قبل، لاهوتية: إن كان عبد اللّه، أو كان من الممكن أن يكون، مُذنباً بالشهوة. وبين يدي طه حسين، تدور الحلقة في ثماني عشرة صفحة حيث تصب فاطمة شغفها على عبد اللّه المترنح، ثم تتحول بعيداً عنه عندما يعود إليها مُستهلكاً. لا يهتم طه حسين باللياقة اللاهوتية وإنما بشغف الشباب وعواقبه. إنها فاطمة المغوية بدلاً من عبد اللّه هي من تحتل الخشبة، بوصفها امرأة تحررت أولاً ثم عُنِّفت بسبب شهوتها.

لكن الأسلوب، الكلاسيكي المحدث، بطيء والمناجاة الداخلية طويلة ومتكررة والزمن المستمر «المضارع» مهيمن والمشاعر ميلودرامية تُذكر بما يمكن تسميته أسلوب المنفلوطي(٦٠). هاهنا الفاتنة فاطمة تسكب حبها لعبد اللّه على المقربين منها:

«أتعرفين كيف تنعم الزهرة حين يمسّها الندى إذا أسفر الصبح؟! فكذلك نعمت وحين مسّني حب هذا الفتى يوم

(٦٠) من أجل مصطفى لطفي المنفلوطي (١٨٧٦-١٩٢٤) انظر: *Encyclopedia of Islam* (new edition) و .Brugman, *An Introduction*, pp. 83-88. يُذكر المنفلوطي الآن في الغالب من أجل تراجمه بأسلوب عاطفي مليء بالدموع للحكايات الرومانسية الفرنسية.

الفداء. وكانت تقول لها: أتعرفين كيف تشتاق الزهرة إلى قطرة الندى إذا ارتفع الضحى واشتد عليها حر الشمس كلما تقدم النهار؟! فكذلك أشتاق أنا إلى هذا الفتى كلما بَعُد العهد بيني وبينه، وكانت تقول لها: أتعرفين كيف تهيم الزهرة بقطرة الندى إذا أظلها المساء وأقبل الليل، وأحسّت بردَ السحر وعرفت أن سقوط الندى قريب؟! فكذلك أنا أهيم بهذا الفتى إذا أشرق الصبح»[٦١].

يميل توصيف طه حسين إلى اتخاذ شكل التشخيص الأخلاقي أو الثقافي، وطاقم الشخصيات طويل جداً لدرجة أنه، وبشكل غريب بالنسبة للسيرة، يُعد مُحمداً عنها تقريباً. ويسعى أحد الفصول المعنون «الحاضنة» إلى القبض على وصف الحب بين مُحمد وحاضنته، أم أيمن، التي منحته ذات مرة حنان الأم الذي افتقده يتيماً:

«ثم يتم اللّه نعمته على هذا اليتيم، ويختاره لما قدر له من الكرامة واحتمال الأعباء الثقال، فلا تشغله نعمةٌ ولا محنة ولا راحةٌ ولا جهاد عن أمّه هذه. وانظر إليه يتحدث عنها إلى أصحابه فيقول هذه الكلمة التي ملؤها البر والحنان والوفاء: «إنها بقية أهل بيتي!» وانظر إليه حريصاً على أن تحيا وتنعم بالحياة، حريصاً على أن ألا يكون حظها من السعادة في هذه الدنيا أقل من حظ غيرها من الحرائر، انظر كيف يلتمس لها الزوج فيقول لأصحابه: «مَن سَرَّه أن يتزوج امرأةً من أهل الجنة فليتزوج أم أيمن». ايه أيتها الأم الكريمة الرحيمة! لقد

(٦١) طه حسين، على هامش السيرة، ١: ٤١.

منحت ابنك صبيًّا وشابًّا كل ما كنت تستطيعين أن تمنحيه من الحب والود، ومن العطف والحنان... أتستطيعين فراقه؟... ومتى صبرت أم مثلها على فراق ابن مثله! ها هي ذي قد تركت مكة مهاجرةً إلى اللّه ورسوله، وابنها وصفيّها»[٦٢].

والجزء الأوسط من العمل، المجلد الثاني من مجموعة من مجلدات ثلاثة في الطبعة الحديثة، مُكرس إلى حد كبير للقصة والسيرة غير العادية للفيلسوف اليوناني كاليكراتيس Callicrates الذي عاش في العصر المسيحي والذي كان قد قرأ «فيدون» لأفلاطون وكان ممزقاً بين الولاءات المتباينة لقيصر والمسيح وبين الانجذاب إلى الفلسفة والنفور منها. ويتّخذ كل هذا شكلَ حوار بين Callicrates وصديق يُدعى Androcles. ويدخل هنا راهبٌ نجح بعد جهدٍ بإقناعه بالانضمام إليه في الحياة الرهبانية في انتظار حدوث معجزة من شأنها أن تبين حدود العقل[٦٣]. والراهب بحيرا هو من يُعلن الآن للراهب والفيلسوف أنه شهد مجيء المنتظر، مُحمد. ويتجه الفيلسوف إلى شبه الجزيرة العربية، ويتحول إلى صُبَيح، أحد الحنفاء، وهم رجال ذوو إيمان نقي تنبأوا بمجيء النبي.

والهدف من هذه الحكاية الطويلة والمملة هو تسليط الضوء على التقدير الذي كانت الثقافة الهلنستية تمحضه لدين مُحمد، وهي تيمة مألوفة في السيرة الكلاسيكية من خلال حياة المتحولين (معتنقي

(٦٢) المرجع نفسه، ١: ١٦٤-١٦٥.
(٦٣) المرجع نفسه، ٢: ٦٣.

الإسلام) مثل سلمان الفارسي وصهيب الرومي(٦٤). وكانت الرحلة الفكرية لـ Callicrates/ صبيح تنويعاً طويلاً على تلك التيمة، مُصممة للتأكيد على الدين الذي يدين به الإسلام للفلسفة اليونانية وأيضاً لترسيخ المسيحية بوصفها نذيراً بدين مُحمد. وينتهي العمل بمجلد مكرس بشكل كبير لأبي سفيان العدو اللدود لمُحمد الذي يُشخص نفسياً بأنه فريسة للحسد، يلي ذلك بورتريهات قصيرة لأعمام مُحمد وأبناء عمومته كنموذج للوفاء.

عندما نضع طه حسين إلى جانب توفيق الحكيم بوصفهما ممن أعاد صياغة السيرة، يجب أن نتذكر أن النوع الدرامي الذي ابتكراه لم يكن له الكثير من التابعين فيما بعد. والسيرة الكلاسيكية، كما تطورت بحلول القرن السابع عشر تقريباً، كانت درامية بالفعل بشكل كبير، وفرض الشكل المسرحي أو الروائي عليها انطوى على خطر المبالغة في بهرجتها، خطر تحويلها إلى «باروك»، أي إلى زخرفة مفرطة. قد يكون هذا هو السبب في أن كلا العملين، على الرغم من أنهما لا يزالان مطبوعين، يبدوان قديمي الطراز بشكل محزن، منقطعين في يوم وعصر معينين. والنبرة الوعظية المبطنة بالكاد في كلا العملين والمونولوجات الداخلية الطويلة والفواصل في عمل طه حسين هي من بعض النواحي أقرب ما تكون إلى الحساسية المعاصرة من سيرة ما قبل الحداثة. كلا الكاتبين كان يرنو إلى «تحديث» السيرة، وكلاهما انتهى إلى تأطيرها في الموضات الأدبية لتلك الأيام المستوحاة من

(٦٤) يبدو أن صبيح هو تحريف-تحوير لصهيب، المُلقب بالرومي، البيزنطي، الصحابي المشهور الذي وصفه الرسول في حديثه بسابق الروم، أول من آمن بين البيزنطيين.

أوروبا(٦٥). من وجهة نظر تاريخ السيرة، كلا هذين العملين ينتهي إلى طريق مسدود. مع ذلك، كان مؤلفاهما يحاولان الرد على سؤال مهم للغاية: ما هي أفضل طريقة لتقديم السيرة للجمهور المعاصر؟

والأعمال الأربعة المتبقية في هذه اللائحة المشهورة من السِّيَر المصرية الجديدة تدين بالكثير إلى أمير علي والعديد منهم يشير إلى عمله بإعجاب. في العقود الأولى من القرن العشرين استمر الإسلام الهندي في إنتاج «حياة مُحمد» على غرار أمير علي وأحياناً بنبرة أكثر خشونةً. وهكذا في «حياة مُحمد» إضافة إلى ترجمته «للقرآن الكريم» يصف حافظ غلام سروار مُحمداً باعتباره «نجم القطب في عالم الروحانيات»، «نور اللّه»، «محرر البشرية» ثم مرة أخرى:

كطفل وشاب وزوج وأب، كحاكم وتاجر وخادم للّه وصديق وفيّ ومُحسنٍ للأعداء، كزاهد... كدليل... كأمين... كقاضٍ وصانعٍ للسلام ومُحب لكل الجنس البشري بلا تمييز... أرسى مثالاً لا نظير له في تاريخ البشرية(٦٦).

العمل المعروف بشكل أفضل هو «مُحمد النبي» لمولانا محمد علي وهو عمل يقع في اثنين وثلاثين فصلاً يتبع التقسيمات الزمنية

---

(٦٥) من أجل رؤية إيجابية عن القيمة الأدبية لهذين العملين انظر Antonie Wessels, *A Modern Arabic Biography of Muhammad*, pp. 6-14. 1972, E. J. Brill, Leiden, Netherlands.

(٦٦) H. G. Sarwar, *Translation of the Holy Qur'an* (n.p, n.d.), p. lxviii؛ انظر أيضاً pp. lx-lxi. ألقيت المحاضرة عن حياة مُحمد عام ١٩٢٥.

للسيرة الكلاسيكية(٦٧). لكن نظرة المؤلف مثبتة على أوروبا ومستشرقيها وأيضاً على أوجه القصور في المسيحية كدينٍ عالمي وعلى جدارة الإسلام والرسول للعب دور دين السلام العالمي. إنه عمل يُدافع عن مُحمد ضد الرسوم الساخرة الغربية كما يبرّر ادعاءاته بقيادة الجنس البشري نحو خلاصه. ومثل أمير علي، تظهر العديد من حجج مولانا محمد علي مرة أخرى في سِيَر مُحمد المصرية الأربع. والصِّلات التي تربط الهند بمصر في حقل البحوث المحمدية أضحت الآن، أي في ثلاثينيات القرن الماضي، في أوضح صورها.

وسِيَر مُحمد الأربع المتبقية (بقلم محمد جاد المولى، محمد حسين هيكل، محمد فريد وجدي وعباس محمود العقاد) مرتبطة بعضها ببعض بعدد من الاهتمامات المشتركة التي يمكن تلخيصها، مع قليل من التشابك، في أربع فئات.

المُشترَك الأول هو الدفاع عن حياة مُحمد ضد التحريف من قِبل المستشرقين كما من قِبل المسلمين «المتعصبين» و«الرجعيين» ولا تتم تسمية كلا المجموعتين في الغالب. وحين تتم تسميتهما، فإن ميور هو من يلوح في الآفق، إذ لا يزال كتابه «حياة مُحمد» حاضراً فكرياً إلى حد كبير بعد حوالي سبعين سنة من نشره. في الجانب الآخر تقف سيرة كارلايل «المُنصفة» التي تعمل على نحو مغاير لسيرة ميور. وفقاً لذلك، ثمة خيط بين هذه السير يقسم المستشرقين إلى «منحازين» و«منصفين» في حين أن ثمة خيطاً آخر يحاول التعامل معها بجدية فيما يتعلق بمنهجيتها بوصفها فرعاً من الفكر العلمي الأوروبي.

---

(٦٧) Maulana Muhammad Ali, *Muhammad the Prophet* (Lahore: Ahmadiyya, 1924).

والحجج التي استُخدمت للدفاع عن مُحمد ضد التهم المُعتادة من الشهوة والعنف هي الأقل إثارة للإعجاب بسبب من إعادة تدويرها عموماً من السيرة الهندية الحديثة أو من سيرة ما قبل الحداثة: «فمضادات السيرة» هي محض تلفيقات بسيطة(٦٨)، والأعمال الوحشية لا تُقارن بنظيرتها الأوروبية(٦٩)، وجميع زيجات مُحمد قابلة للتفسير ومُبررة على أسس أخلاقية أو سياسية(٧٠). وزواجه من زينب، وهو أكثر زيجاته إثارة للجدل، تم تفسيره باعتباره حلاً إما لمشكلة محلية أو اجتماعية قانونية، لكنه أي الزواج لا يطعن بحال من الأحوال بطهارة شخصه، والذي بمجرد تثبيتها، يجعل من جميع الاتهامات بالشبق الجنسي أمراً غير قابل للتصديق(٧١).

والمُشترَك الثاني هو تشذيب حياة مُحمد من تراكمات الخرافات ومن ثم معالجة مسألة معجزات النبي. هذا بدوره غطت عليه القضية الأكبر المتعلقة بارتباط العقل والحكمة الإلهيين بالعلم الحديث. وهذه

---

(٦٨) Muhammad Ahmad Jad al-Mawla, *Muhammad al-Mathal al-Kamil* (Muhammad the Perfect Model) (1931; repr., Cairo: M. A. Sabih 1968), pp. 387-401. في الصفحة ٥٢ يؤكد المؤلف بشكل قاطع أن ليس ثمة تناقضات في الروايات المتعلقة بحياته وأفعاله. وبالتالي هو «الأكثر تاريخية» بين الأنبياء.

(٦٩) محمد حسين هيكل، حياة مُحمد (١٩٣٤، أعادت طباعتها دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٢) ص ٢٢٦. محمد فريد وجدي، السيرة المحمدية (١٩٣٩-١٩٤٤، أعيدت طباعتها، القاهرة: الدار المصرية- اللبنانية، ١٩٩٣) ص ١٦٦-١٦٨.

(٧٠) عباس محمود العقاد، عبقرية مُحمد (١٩٤٤، أعيدت طباعته، صيدا/بيروت: المكتبة العصرية)، ص ١٠٥-١١٢.

(٧١) عن زينب، انظر محمد جاد المولى ص ٢٥٥-٢٥٧. هيكل، حياة، ص ٢٦٢-٢٦٤. العقاد، عبقرية، ص ١٠٦.

القضية الأخيرة هي مرة أخرى قضية موضوعية في عالمنا المعاصر، مع التركيز على علوم مثل علم الأحياء التطوري وعلم الكونيات وعلاقتهما بما يُسمّى التصميم الذكي[٧٢]. وكان كتّاب السير المصريون في الثلاثينيات يواجهون معضلات مماثلة، وكان على العديد منهم أن ينحازوا إلى جانب التصميم الذكي. وقد عبّر جاد المولى عن المسألة على النحو التالي:

«كان عليه الصلاة والسلام إذا سُئل عن معجزة قال لسائليه: حسبكم الكون معجزة: انظروا إلى الأرض فهي من عجائب صنع اللّه، وآية على وجوده وعظمته... كان عليه الصلاة والسلام يوجه نظر معانديه إلى الكون وما فيه مما يدل على أن للّه سلطاناً على كل شيء، وأن كل مكان لا يخلو من آية من آياته التي يسمّيها علماء العصر الحاضر بالقوة والمادة، ولا يرون فيها شيئاً مُقدساً... ومن العجب أنهم يغفلون عن ذلك ولولاه ما كانت العلوم بأسرها. وفي الحق أن الإنسان لا يجد السبيل إلى العلم حتى يجده أولاً في معرفة الخالق الحكيم، فلا علم إلا لمن عرف اللّه ووقرت في نفسه قوّته الباهرة. أما العلم وحده فشقشقة كاذبة، أو كما يقول بعض العارفين من أهل الغرب: قطعة من الخشب بالية أو بقلة ذابلة»[٧٣].

---

(٧٢) انظر على سبيل المثال مقالة المراجعة من قبل Thomas Dixon in the *Times Literary Supplement*, December 22 and 29, 2006, pp. 3-4 التي تناقش أعمال Richard Dawkins, Owen Gingerich, Francis S. Collins وآخرين.

(٧٣) جاد المولى، محمد، ص ٣٨-٣٩.

يبدو أن هذا العلم الملحد قد أغوى بعض المؤلفين المعاصرين. إذا قيل لهم إن بعض الأوروبيين يخططون رحلة إلى القمر، فإنهم يقولون:

> إن العلم يلد العجائب، والاكتشاف يأتي بالغرائب. ولكنهم إذا سمعوا أن الرسول عرج به إلى السماء قامت قيامتهم، وهدرت شقاشقهم، وظهر كل ما في نفوسهم الضعيفة من خبث وإلحاد. وسنتكلم معهم بما يخضعون له إذا سمعوه عن سادتهم الأوروبيين الذين لم يعلموا علمهم ولا أحسنوا محاكاتهم[٧٤].

وبعد مراجعته بعض النظريات العلمية الحالية مثل التنويم المغناطيسي وإقناعه لنفسه أن ظواهر كهذه تثبت تفوّق «الروح» على «المادة» وإظهاره أن النظريات العلمية تتعاقب على تقويض بعضها بعضاً يختتم جاد المولى بالقول إن مهمة مُحمد وضعت نهاية لعصر العجائب ووسمت بداية عصر العقل:

> فببعثة مُحمد صلى اللّه عليه وسلّم انقضى عصر الغرائب والعجائب، وبدأ عصر العلم والعقل، فهو الحد الفاصل بين العصرين، فلذا كانت معجزاته تشمل هذا وذاك، وكان أجلّها وأكبرها والباقي منها -وهو القرآن- مناسباً لزمنه عليه السلام، ولكل ما يأتي بعده من الأزمان، فلا يناسبها غيره[٧٥].

---

(٧٤) جاد المولى، محمد، ص ١٢٩.
(٧٥) جاد المولى، محمد، ص ١٦١.

ليس ثمة حاجة للإشارة إلى الارتباك المفاهيمي في تحليل كهذا. والقارئ الحديث أكثر إعجاباً بحرارة الجدل منه باتساقه الداخلي. لكن لا يمكن لنا أن نخطئ في فهم الاضطراب الفكري الناجم عن إلحاح الدفاع عن معجزات السيرة ضد تقدم العلم الحديث الذي يبدو قاسياً، ملحداً، تجريبياً والآن، في الواقع، استعمارياً. ويبدو أن المؤلف يجادل بأنه إذا كان العلم لا يستطيع أن يُفسر الواقع برمّته، فإن الحقل الإعجازي، والمسمّى روحي، يجب قبوله باعتباره قابلاً للتصديق.

يعي محمد فريد وجدي بشكل خسّاس المصاعب التي تنطوي عليها كتابة السيرة في عصر العلم. ويستلزم هذا نوعاً جديداً من السيرة التي تنأى بنفسها عن كل من البلاغة الرنّانة والتشكيك العلمي:

> الأدلة المنطقية على صحة النبوة وإمكان الوحي كثيرة، ولكن العقلية العصرية يصعب عليها أن تقتنع بها، فإن الفلسفة المادية قد أثارت شبهات جمة على النبوات، ونفت وجود العالم الروحاني... ونحن وقد انتدبنا لخوض غمار هذه المسألة، نرى أن نتوجه إلى تحقيقها من ثلاث نواحٍ:
>
> أولاها: هل في الوجود المحسوس ما يدل على حدوث معرفة لبعض الكائنات، نفثاً في الروع من غير طريق الحواس، ومستقلة عن المحاولات العقلية؟
>
> ثانيتها: هل توجد حوادث إنسانية يقرها العلم نفسه، تثبت وجود اتصال باطني بين النفس وبين عالم أرقى منها؟
>
> ثالثها: هل يمكن أن يعترف العلم بوجود عالم روحاني فوق عالم المادة، يُسوِّغ اعتبار النبوة والوحي أمراً ممكناً؟[٧٦]

---

(٧٦) وجدي، السيرة، ص ٤٥-٤٦.

يلي ذلك بحثٌ طويل، متعرج، حول «الإلهام» بين «الحيوانات» و«العبقرية» عند البشر، ويقود كل منها، عن طريق التنويم المغناطيسي وظواهر أخرى، إلى استنتاج أن العديد من العلماء في الوقت الحاضر يعترفون بوجود العالم الروحاني(٧٧). وبمجرد القبول بهذا الأمر، يمكن أن تُرى سيرة مُحمد باعتبارها أكثر ظواهر ذلك العالم استثنائيةً، والأكثر فائدة للبشرية في رسالتها من الناحية التاريخية.

ويكتسب تحدّي العلم بالنسبة لمحمد حسين هيكل شكلاً مختلفاً، أي، تحدّي كتابة سيرة علمية تتناغم مع وضوح المعايير الغربية العلمية «للموضوعية». من وجهة نظره، لم يتبع معظم المدافعين عن مُحمد «الطريقة العلمية» في حين استغل العديد من المستشرقين ظلماً وبطريقة غير علمية «سخافات» السيرة للافتراء على شخصية مُحمد. وبعبارة أخرى، لم يمارس كلٌّ من المسلمين والمتعصبين المعادين للإسلام «الطريقة العلمية» كما يجب، لذا فإن ملء تلك الفجوة كان الهدف الرئيسي لسيرة هيكل(٧٨).

---

(٧٧) وجدي، السيرة ص ٥٩.

(٧٨) من أجل المعايير الغربية لسيرته انظر هيكل، حياة، ص ٣١. من أجل المدافعين المسلمين والمهاجمين الغربيين انظر ص ٢٩. يبدو أن هيكل يجادل بأن الخيوط التي تفصلنا عن «المستشرقين» ليست بذاك القدر من الصلابة. يجب على العالم المسلم المعاصر أن يرى الطريقة الأفضل التي يمكن أن يتفاعل المرء من خلالها مع منهجيتهم التي تم بناء الكثير فيها على مفاهيم نقدية مألوفة للمسلمين من تراثهم النقدي الخاص. خُدم هيكل بشكل جيد من خلال دراستين بطول كتاب بالإنجليزية: Antonie Wessels, *A Modern Arabic Biography of Muhammad* (Leiden: Brill, 1972) و Charles D. Smith, *Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt: A Biography of Muhammad Husayn Haikal* (Albany: SUNY Press, 1983). الدراسة الأولى قراءة دقيقة وقريبة لـ«حياة» هيكل، والثانية سيرة عامة تعالج «حياة» ص ١١٣-١٢٥.

لكن عند هيكل نواجه أيضاً عدداً من الصعوبات التفسيرية. على سبيل المثال تم رفض حادثة الراهب بحيرا بوصفها مجرد «قصة»، ومعجزة فتح صدر مُحمد والتي كان أحد رواتها يبلغ سنتين من العمر غير مقبولة، وإغواء عبد الله ليس قصة يحتاج المرء التريث عندها إذ إن كل ما يمكن للمؤرخ أن يكون مرتاحاً له هو أن عبد الله كان شاباً وسيماً وبالتالي كان هدفاً محتملاً للإغواء. من جهة أخرى، صُوِّر مُحمد البالغ من العمر اثني عشر عاماً بشكل عاطفي، وبدون دعم من السيرة، حيث ينظر «بعينيه الجميلتين» إلى مشاهد صحراء سوريا، أو يستمع إلى تلاوة القصائد الجاهلية، فيرجع إلى نفسه يسائلها: أين الحق من ذلك كله؟ أما وصف حياته الزوجية قبل رسالته فهو من باب التخمين كلّياً، وحادثة الآيات الشيطانية تم رفضها كما لو أنها غير جديرة بشخص صادق مُلهَم من الله. وقارئ هيكل ليس متأكداً تماماً حول ما الذي يبعث «الراحة» لدى المؤرخ العلمي. فالمعجزات بالنسبة له مشبوهة، وغير ضرورية على الإطلاق عندما يمتلك المرء القرآن. مع ذلك، حتى لو جرى تشذيب السيرة من المعجزات، يبقى الكثير فيها مما يتصل بالخوارق المُرفقة بنسيج السرد ذاته. وتفكيك هذه العناصر الخارقة للطبيعة أضحى مهمة معقدة لهيكل وزملائه. فهل تأخذ «الطريقة العلمية» التخمينَ في الحسبان حيث يكون السجل التاريخي «صامتاً»؟[٧٩]

(٧٩) من أجل بحيرا، انظر هيكل، حياة، ص ١٠٧. من أجل فتح صدر النبي انظر ص ١٠٤-١٠٥. من أجل إغواء عبد الله انظر ص ١٠١. من أجل مُحمد في عمر الثانية عشرة انظر ص ١٠٧. من أجل الحياة الزوجية مع خديجة انظر ص ١١٦-١١٧، ١٢٢. يخصص هيكل العديد من الصفحات من أجل تكهنات مماثلة خاصة حيث تكون المصادر التقليدية صامتة أو هزيلة. من أجل «الآيات الشيطانية» انظر ص ١٤٥.

المُشترَك الرئيسي الثالث في هذه السير هو تعيين موقع السجل المحمدي ضمن تاريخ العالم، ومقارنته مع سجل الديانات الأخرى ولا سيما المسيحية. لقد رأينا كيف رسم كتّاب السيرة الهنود صورة قاتمة لتاريخ الأمم والثقافات السابقة للإسلام والتي كان القصد منها تسليط الضوء على الحاجة إلى مجيء المنقذ أو المُحرر. وهكذا يمكن تقسيم تاريخ العالم بدقة إلى عصر الظلمات وعصر النور. لقد رأينا أيضاً أن حاجة هؤلاء المؤلفين إلى رسم هذا النوع من الخط الفاصل بين الفساد والصلاح من شأنها أن تُطوق الجزيرة العربية ذاتها في مسحة من الكآبة، على الرغم من أن ثمة الكثير في السيرة والحديث مما يمجّد فضائل الجزيرة العربية باعتبارها موطن النبوة النهائية ويمدح العرب باعتبارهم الأنقى روحاً في الجنس البشري.

وإدانة الفترة ما قبل المحمدية شاملة في اثنين من السير التي بين أيدينا. ويصفها جاد المولى كما يلي:

«وقد امتازت الفترة السابقة لظهور مُحمد صلى اللّه عليه وسلّم بأن العالم جميعه قد غشيته سحابة من الشرك والجهل والرذيلة والظلم وحل المنكر محل المعروف، وقبض أهل الرذيلة على ناصية الأمم. وبهذا تجلت الضرورة القاهرة إلى ظهور مُحمد صلى اللّه عليه وسلّم الذي قام بأعظم إصلاح للمجتمع اضطلع به إنسان قبله أو بعده»[٨٠].

بالنسبة لوجدي، كان يجب مقاومة أي محاولة لإعادة الاعتبار إلى

(٨٠) جاد المولى، محمد، ص ٦٦. والسحابة تشمل الجزيرة ومكة، انظر ص ٥٦-٦٤.

شبه الجزيرة العربية ما قبل الإسلام وتحويلها إلى أرض جاهزة لتلقّي الوحي، لأن محاولة كهذه هي غير تاريخية وتميل إلى الحط من قدر إنجاز مُحمد، ذاك الإنجاز الذي يُصور باعتباره حدث في بيئة عربية معادية تماماً وفاسدة(٨١). وعلى النقيض من ذلك، هيكل الذي يبقى متشبثاً بمصادره التقليدية ويقبل تاريخيّة القرآن بلا مساءلة، يمحض مكة ما قبل الإسلام مكانة عالية من الشرف. صحيح أن العرب كانوا وثنيين، لكن قائمة فضائلهم طويلة: حب الحرية والفروسية والشجاعة والسخاء واللطف مع الضيوف والجيران والشهامة والتسامح(٨٢). والمسألة الجوهرية في هذه الصور المتباينة لمهد الإسلام هو الأهمية التاريخية العالمية لرسالة مُحمد. وبالنسبة للبعض، الانقطاع التاريخي مع ما سبق أمر حتمي إذا كان لهذه الرسالة أن تُعتبر عالمية وفريدة من نوعها. أما بالنسبة لآخرين، على سبيل المثال، هيكل وطه حسين، فإن الاستمرارية التاريخية تؤكد ما كان مُشتركاً بين مُحمد والتراث الثقافي الذي سبقه.

ومع ذلك، أراد الجميع وضع مُحمد على خريطة تاريخ العالم. وجده كل منهم ممتنعاً على القياس، كما في المقطع التالي من جاد المولى:

«إذا أحصينا الملوك العظماء والساسة الماهرين والقوّاد المحنكين والخطباء، والبلغاء، والمنشئين المجيدين،

---

(٨١) وجدي، السيرة، ص ١١٨. يبدو أنه يعتقد أن إعادة التأهيل هذه للجزيرة العربية مرتبطة بالمشاعر القومية العربية.

(٨٢) من أجل تاريخية القرآن انظر، هيكل، حياة، ص ٣٢-٨٧ (بخلاف Muir ومصادر أخرى، من أجل المكانة الشرفية لمكة المكرمة انظر ص ٨٣-٩٩. من أجل فضائل العرب انظر ص ٧٩.

والكتّاب المتفننين، والحكماء الشارعين وغير الشارعين، والوعاظ المؤثرين، والأنبياء والمصلحين، ومؤسسي الممالك والدول العظام، وجدناه أكبر ملك وأعقل سياسي، وأبلغ مُنشئ وواعظ، وأحكم شارع، وأشجع قائد، وأعظم غازٍ وفاتح، وأروع متدين وأعظم مصلحٍ للأفكار والأخلاق والعقائد والعبادات والمعاملات... وهو في كل ذلك لم يتعلم من مخلوق شيئاً. بل نبغ في كل ذلك دفعة واحدة حينما ظهرت النبوة... فإننا نرى الدول الأوروبية بخيلها ورجلها، وعلمها وفنونها، ومخترعاتها وأساطيلها، ومدرّعاتها وطائراتها، وأموالها وزخرفها، ومدارسها ومستشفياتها - عاجزة كل العجز عن مناوأة دينك أو صدّ تياره الجارف... في سائر بقاع الأرض»[٨٣].

الخطاب هنا نموذجي تماماً عن رد الفعل الغريزي والعصبي للعديد من كتّاب السيرة هؤلاء على التهجم المحسوس للقوة الأوروبية والمسيحية المتشددة التي جاءت معها. ولا تعتبر المسيحية ملائمة كدين عالمي للأسباب التالية:

«أولها ابتناؤها على عقيدة لا يمكن أن يُقام عليها دليل فإن لم تؤخذ بالتسليم فلا يكون لها سلطان ما على الضمير الإنساني، والتسليم غير ممكن في عصر كثرت فيه الشكوك. وثانيها قيامها على مبدأ الزهد والتخلص من علائق الدنيا والحياة الاجتماعية تأبي ذلك... وثالثها إبطالها أهم أركان

---

(٨٣) جاد المولى، محمد، ص ١٦٩-١٧٠.

التشريع، وهو منع الاعتداء بالقوة، والضرب على أيدي الجناة لكف أذاهم عن الناس»[٨٤].

والشاغل الرئيسي الرابع لكتّاب السيرة هؤلاء هو جلب بعض أفكار علم النفس الحديث لربطها بشخصية النبي. هنا لربما كانت محاولة ميور لاستخدام علم النفس الفيكتوزي لوصف شخصية مُحمد، مشيراً إلى حالات «وجده» أو مزاجه «العصبي والمتوتر» للغاية، ما أسفر عن محاولة إسلامية مضادة في التحليل النفسي. لقد رأينا كيف أن هذا التشخيص وما شاكله جرى رفضه بازدراء من قبل كتّاب مثل محمد إقبال. حان الآن وقت كتّاب السيرة المسلمين لدحض تهم الهستيريا أو الاختلال النفسي ولإعادة رسم صورة مُحمد باستخدام بعض نظريات علم النفس والعلوم مستوحاة إلى حد كبير من الغرب. هل كان، على سبيل المثال، مُصاباً بالصرع؟ هذا، يجادل هيكل، يتحدى كل ما أخبرنا به العلم الحديث فيما يتعلق بما يحدث في نوبة صرع حقيقية حيث لا يتذكر الضحية أياً مما حدث أثناء النوبة، فيما مُحمد من جهة أخرى، سيتعافى من غيبوبة الإلهام ليتذكر تماماً ما أوحي إليه[٨٥].

لكن المفتاح لفهم شخصية مُحمد هو «عبقريته»، وهو مفهوم تم تطويره أولاً لدى وجدي ومن ثم جرى تفصيله لدى العقاد. ترتبط عبقريته ارتباطاً وثيقاً بشخصيته النبوية وبالإلهام الإلهي. كلا النبوة والوحي، تبعاً لوجدي، قابلان للتفسير العلمي، لكن العبقرية لا يمكن

---

(٨٤) وجدي، السيرة، ص٩٠. يستنتج الكاتب أن دين مُحمد هو الأكثر عالمية والأكثر تناغماً مع العقل والطبيعة البشرية.

(٨٥) انظر على سبيل المثال هيكل، حياة، ص ٤٧-٤٩.

تفسيرها. فقد تم الاستشهاد بمقتطفات طويلة من علماء الغرب الحديثين لإثبات كل هذه التأكيدات. وعندما يتناول مواجهات مُحمد الأولى المؤلمة مع الوحي الإلهي يقول وجدي إن «نفسانياً خبيراً» يجب أن يُستدعى للمساعدة في التحقيق. ما يهم عالم النفس، وفقاً لوجدي، هو:

«أن يتحقق ذلك الشخص الذي كان يظهر لمُحمد ويكلمه: أهو صورة ذهنية أم حقيقة لها وجود في الخارج؟ لأنه يعلم أن ضروباً من الأمراض العصبية وخصوصاً الهستيريا تظهر للمريض أشباحاً لا حقيقة لها. نعم إن الصور الهستيرية لا نتيجة لها غير إزعاج المريض وإقلاق راحته، والتأدي به إلى الجنون أو ما يشبهه، ولكن الصورة التي كانت تظهر لمُحمد كانت تهديه للخير وتقيمه على الصراط، وتمده بما يجب أن يقوله لأمّته ليهديها إلى سواء السبيل»(٨٦).

لذا فإن حالة مُحمد تختلف كثيراً عن حالة الهستيريا العادية. وبمجرد دحض هذا التشخيص لا يمكن لعالم النفس هذا إلا الوقوع على ركبتيه والاعتراف بالوحي الإلهي. لذلك فإن، إنجازات مُحمد، بالنظر إلى سياقها التاريخي، وتبعاتها العالمية، يجب أن تُعزى إلى أعظم «عبقري في التاريخ»(٨٧).

وموضوعة العبقرية تناولها العقاد الذي كان بصدد كتابة سلسلة بعنوان «عبقرية فلان وفلان». ومثل عمل وجدي، «عبقرية مُحمد»

---

(٨٦) وجدي، السيرة، ص ٩٠. تم دحض تهمة الهيستريا كذلك في ص ٩٢-٩٣.
(٨٧) وجدي، السيرة، ص ٩٤-١٠٤.

للعقاد هو معالجة ذات صلة بفكرة العبقرية بدلاً من كونها معالجة كرونولوجية «خاضعة للتسلسل الزمني»[٨٨]. وثمة في جوهرها مفهوم للعبقرية الذي لم يجر تعريفه بشكل صريح أبداً لكنه يتضمن، في حالة مُحمد، امتيازاً واضحاً في حقول مختلفة ومتعددة في آن معاً. ويبدو أن الإلهام في هذه التيمة، من حيث البنية لا المحتوى، جاء من كارلايل. وكمثل البطولة لدى كارلايل، تُقسم عبقرية مُحمد إلى: عبقريته كقائد عسكري، كسياسي، إداري، دبلوماسي، حكيم وخطيب ثم كصديق وأب وزوج وسيد وعابد مُلهم وأخلاقي مثالي. ولإثبات عبقريته في مجال معين، يستشهد العقاد نموذجياً بحادث أو حادثين من السيرة ويُتبع ذلك بتنمق بلاغي: هل شهد العالم أبداً مثل هذه المهارة والأخلاق والشجاعة والبراغماتية والحب وما إلى ذلك؟ ومهما تكُن سجية مُحمد التي يجري النظر فيها فإن العقاد يُجلها باعتبارها أرقى مثال بشري والأكثر اتساقاً مع المنطق والفطرة السليمة أو الحشمة البشرية.

وإذا بدا وكأن مُحمداً في لحظات معينة من حياته أظهر ضعفاً بشرياً، وعلى سبيل المثال، شماتته بعد معركة بدر، فإن هذا لأنه فوق كل شيء:

> «إن محمداً رجل حي جياش النفس بدوافع الحياة، وليس بناسك مهزول من نساك الصوامع الذين يكتمون في جوانحهم كل دافعة وكل إحساس... إن عبقرية محمد في قيادته

---

(٨٨) عن حياة العقاد وأعماله انظر Brugman, *An Introduction*, pp. 121-38. بشكل أكثر خصوصية عن «مُحمد» انظر التعليقات القيمة في Wessels, *A Modern Arabic Biography*, pp. 14-19.

لعبقرية ترضاها فنون الحرب، وترضاها المروءة، وترضاها شريعة الله والناس، وترضاها الحضارة في أحدث عصورها، ويرضاها المنصفون من الأصدقاء والأعداء»[٨٩].

كان مُحمد في الكثير من تصريحاته وأفعاله سبّاقاً لأحدث التطورات في عدّة حقول مثل الصحة العامة والسياسة العامة وحرية الفكر وما إلى ذلك. هنا أيضاً جانب آخر من عبقريته أي قيمتها الدائمة للبشرية وأهميتها الحية في كل الأزمنة والأمكنة. مع ذلك، لم يكن الغرض الرئيسي للعقاد في الكتابة تمجيد مزايا دين مُحمد بل بالأحرى:

«وإنما نقصد بهذه الفصول إلى غرض قدمناه على كل غرض في موضوعه، وهو بيان البواعث النفسية التي توحي إلى النبي أعماله ومعاملاته، ولا شك في مطابقة هذه البواعث لكل أمر من أوامر الدين وكل نهي من نواهيه إلا أن الخير المطبوع شيء والخير المأمور شيء آخر، والخير المطبوع هو الذي قصدنا إلى بيانه بكل ما بيناه... . ففي كتابنا عن معاملة محمد للعبيد والخدم لا ننوي أن نفصل أحكام الإسلام وأوامر القرآن في هذه المعاملة، وإنما ننوي أن نبني مزية محمد على جميع السادة في هذا الباب، وهي مزية لا تتوافر لمن يقنعون بالتزام الأوامر والحدود»[٩٠].

---

(٨٩) العقاد، عبقرية، ص ٥٧-٥٩.

(٩٠) المرجع نفسه ص ١٢٥. لا تختلف «عبقرية» مُحمد هنا عن بطل كارلايل بصفتها قوة من قوى الطبيعة.

عندما يستعرض المرء هذه المجموعة من السير المصرية في الثلاثينيات فقد يكون الانطباع الأول للمرء أنها تتميز بحدة خطابها وبالحجج العاطفية في جدلها ورؤيتها للماضي التي تضع في الظل كل التاريخ البشري قبل مُحمد، وبأسلوبها المفرط في غنائيته وبذخها في استخدام صيغ المقارنة وأسماء التفضيل. لربما كان الأمر أن الهجوم على «المستشرقين» و«المبشرين»، في فترة كان لا يمكن فيها للعديد من المؤلفين مهاجمة السلطة الاستعمارية أو أعوانها المحليين مباشرةً، كان شكلاً غير مباشر من الاحتجاج الديني أو القومي. في مثل هذا العصر، تكتسب الأهمية الرمزية لمُحمد باعتباره قائداً وبطلاً وعبقرياً وموحداً إلحاحاً جديداً. والقضايا السياسية الملتهبة آنئذٍ مثل النضال من أجل الاستقلال، وأخلاقية العمل السياسي والدين والعلم ومكانة المرأة تكمن تحت السطح مباشرة من هذه السير، ومثال مُحمد هو الدليل الحي أبداً والبادي للعيان.

ومع ذلك فإن كتّاب السيرة هؤلاء كانوا واعين بشدة للحاجة إلى سيرة جديدة ومعاصرة. تحتاج هذه السيرة الجديدة إلى انتشالها من الركود الذي أغرقها فيه علماء الدين المحافظون، ومن عالم الخرافات الذي يبدو أن العلم الحديث قد أرسى السيرة فيه، ومن الانتقاد الانتقائي العدائي للمستشرقين الغربيين. مع توفيق الحكيم وطه حسين كانت السيرة الجديدة درامية أو روائية من أجل تقريبها إلى الحساسيات الأدبية المعاصرة. أما مع الآخرين، فقد تنحّت المعالجة الكرونولوجية أو التاريخية الصارمة جانباً لتفسح الطريق أمام المعالجة التفصيلية لمواضيع محددة من أجل التأكيد بقوة أكبر على دروس وأمثلة حياة مُحمد، ليتم فحصها، كما في العنوان الفرعي لوجدي، «في ضوء العلم والفلسفة».

الفصل العاشر

المُحرِّر
مُحمد في السيرة المعاصرة

أعني بالسيرة المعاصرة السيرة المُنتجَة في العالم الإسلامي بعد الحرب العالمية الثانية وحتى الوقت الحاضر تقريباً. تجدر الإشارة على الفور إلى أنها سيرة لم تحظ، على العموم، بالترحيب الواسع والحماسي الذي قوبل به أسلافها المباشرون في النصف الأول من القرن العشرين. لم تحقق أي سيرة في هذه الفترة الأخيرة المكانة الأيقونية لسيرة أمير علي «روح الإسلام» أو سيرة محمد حسين هيكل «حياة مُحمد» أو حتى سيرة العقاد المهذارة والمفعمة بالحيوية أي «عبقرية مُحمد».

يبدو هذا على الأقل رأياً واحداً من أكثر الشخصيات سحراً وذكاءً بين المؤلفين المسلمين المعاصرين، أعني به حسين أحمد أمين (مواليد ١٩٣١). ففي عمل معنون بدهاء «دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين»[1]، الذي يُحاكي بسجعه الداخلي عناوين

(١) الطبعة الرابعة (الكويت/القاهرة: دار سعاد الصباح، ١٩٩٢) هي المستخدمة هنا.

القرون الوسطى، يُلقي الكاتب نظرة باردة على جوانب مُعينة من الفكر والممارسة الإسلاميين المعاصرين ويجد الكثير مما يستدعي الندب والنقد والسخرية.

ما يعنينا هنا هو الفصل الثاني من عمله «تأملات في تطور كتابة سيرة النبي صلعم في الشرق والغرب».

يبدأ أمين بالإشادة بالموضوعية النسبية للسيرة الإسلامية المبكرة، الناجمة من بين أسباب أخرى عن عمق الإعجاب بشخصية النبي واهتمام المؤلفين بتسليم الأجيال القادمة سِجلاً كاملاً بكل أقواله وأفعاله، الصغيرة منها والكبيرة. ومن ثم فقد سجلوا كل تفاصيل حياته دون أي حرج أو إقصاء. والتقوى أملت الأمانة التامة في النقل والالتزام بالحقيقة، وهي المواضعات أو الأعراف التي لا تختلف كثيراً عن تلك الخاصة بالتأريخ «الإيجابي» المعاصر. بالنسبة لكتّاب السير الأوائل كان مُحمد إنساناً مثلهم على الرغم من أنه مُلهَم إلهياً. ومع ذلك وبمروز الوقت بدأت السيرة تنحرف عن منابتها الأصيلة وفيما كان الإسلام يتصل مع الأديان الأخرى بشكل مباشر كان مُحمد يتبارى على نحو متزايد مع شخصيات دينية فوق بشرية أخرى وبدأ بالظهور مُحمد جديد أكثر إعجازاً. هكذا، حدث الانحدار بعد عصر الآباء المؤسِّسين، وطغت القداسة على السيرة. كانت صورة مُحمد «كإنسان من لحم ودم» تتلاشى، ليُصار إلى استبدالها بصورة أكثر «شعبية» لبطل خارق للطبيعة وصانع للمعجزة. يعتقد أمين أن ذروة كتابة السيرة كانت مع أمير علي الذي استهل النزعة المثيرة للقلق نحو أسلوب من الجدال والاعتذار من خلال الوقوع في «فخ»، غير مقصود ربما، نصبته للمسلمين سير مُحمد الأوروبية:

«تحولت الكتابة في السيرة النبوية تحولاً خطيراً مزعجاً إلى ما يشبه الاعتذار، وهو اعتذار نابع عن شعور بالخطر. . . ويتسم بعقدة نقص تجاه الأوروبيين والأدهى من ذلك أن دفاع هؤلاء عن مُحمد والإسلام كان دائماً على أساس قيم غربية محضة وكأن هذه القيم ليست محلاً للمناقشة وكأنما المطلوب وحده هو مجرد بيان مدى توافق الإسلام وشمائل النبي مع هذه القيم، وكان أن اهتم كُتّاب هذا العصر مثلاً بإيضاح كيف أعلى الإسلام من شأن المرأة. . . وكيف خفف من حدة الرق. . . وكيف أوصى بالاهتمام بالعلم ومحو الأمية أو العناية بالصحة وإقامة المستشفيات وكيف قاوم التفرقة العنصرية وأرسى دعائم العدالة الاجتماعية: «أيها الاشتراكيون، أنت إمامهم!!»»[٢].

ثم يزدري الطريقة التي يتم من خلالها تفسير زيجات مُحمد المتعددة «للضروريات السياسية أو الاجتماعية» والكيفية التي يُقال بها إن التطورات العلمية الحديثة كانت متوقعة في القرآن. وفي الوقت ذاته، فإن العظمة الحقيقية للسيرة الكلاسيكية والعديد من قصصها إما منسية أو مجهولة بالنسبة لمعظم كتّاب السيرة النبوية المعاصرين. وسيرة هيكل، ومع أنها أفضل من الأعمال الأخرى، إلا أنها أدت إلى إقامة حاجز بين القارئ المعاصر والسيرة المبكرة. والنتيجة الأكثر إثارة

(٢) أمين، دليل، ص ٣٧. من أجل إعجابه بالسيرة المبكرة انظر، دليل، ص ٣٢-٣٤. من أجل المعجزات و سِير القديسين انظر ص ٣٣-٣٧. من أجل نقد لأمير علي انظر ص ٣٧-٣٨. للأسف، لستُ مهتماً هنا بوجهات نظره المميزة والمسلية غالباً حول التقليد الاستشراقي الغربي لسير مُحمد .

للحزن لهذا اللقاء بين الإسلام والغرب في مضمار السيرة هي في الطريقة التي «ينتفخ فيها المسلمون فخراً وثقة بالنفس» عند مدح نبيهم من قِبل الغربيين والمستشرقين أو لجوئهم إلى «القدح والذم» عند مواجهة منتقديه. لكن لا المديح ولا الذم ينبغي أن يؤثرا فينا، لأن هؤلاء الغربيين الذين يثنون على مُحمد غالباً ما يفعلون ذلك بدوافع إلحادية أو مُشاكِسة بينما هؤلاء الذين يستخفون به يفتقرون غالباً إلى فهم حقيقي لشبه الجزيرة العربية في القرن السابع[٣].

فأي نوع من السيرة إذاً يجب أن يكتبه المسلمون المعاصرون؟ أمين يكتب:

> «لقد آن، في رأيي، أوان كتابة سيرة نبوية جديدة في العالم الإسلامي، سيرة لا تدافع، ولا تعتذر ولا تخجل. سيرة لا تطمس الوقائع ولا تخترعها فتكون مجانبة للحق... سيرة لا تحذف «ما يسوء البعض ذكره»... سيرة تحيي حقبة تاريخية كاملة وتعيد بناء معاييرها وقيمها الأخلاقية وبيئتها وتقاليدها وعُرفها، حتى تبدو شخصية النبي وأعماله واضحة في سياقها... بقلم مسلم ذي لسان عربي مبين لا تعوزه رجولة، ولا تربك خطاه عقدة نقص، عظيم الاعتزاز بدينه، رصين الثقة بنبيه، سيرة جديرة بالواقدي والطبري لو كان قُدر لهما أن يكتُبا في يومنا هذا»[٤].

(٣) من أجل الحجج أعلاه انظر أمين،دليل، ص ٣٧-٤٥. يوبخ المسلمين، من بين أمور أخرى، على افتتانهم بكارلايل ومن هم على شاكلته.
(٤) أمين، دليل، ص ٤٥.

هذا التشريح الجريء، المدروس والظريف لتقليد السيرة بأكمله وصولاً إلى القرن العشرين في كل من الشرق والغرب يأتي من كاتب يُنظر إليه على نطاق واسع على أنه «أثير» الليبراليين المسلمين، مفكرٌ متجذر بعمق في كل من أدب بلاده والآداب الأجنبية. في حين قد يكون إيمانه «بالوقائع» التاريخية ساذجاً بعض الشيء، وقد تكون بعض استنتاجاته موضع شك فإن صورته للسيرة الحديثة ستخدمنا هنا كنموذج ليجري على أساسها تقييم السيرة الإسلامية المعاصرة. إلى أي حد يمكن تبرير الحكم اللاذع لحسين أحمد أمين على القرن العشرين؟

كانت حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية في العديد من البلدان الإسلامية فترة بناء الدولة وسط آلام مخاض فترة الاستقلال. كانت حقبة إعادة صياغة الهويات الوطنية عندما كانت الايديولوجيات الاجتماعية الاقتصادية الكبرى مثل الاشتراكية، والشيوعية، والليبرالية الرأسمالية تتنافس في السوق الإسلامية. وفي العديد من البلدان الإسلامية، برز الجيش كمنقذٍ من سياسات النُّخب الفاسدة، التي كان يُنظر إليها على نطاق واسع على أنها من بقايا عصر الاستعمار. وظهرت بالفعل أحزاب سياسية ذات برنامج إسلامي محدد في العقود القليلة الأخيرة من الحكم الاستعماري وأصبحت منافساً قوياً للمجموعات الأخرى عندما أُنجز الاستقلال أخيراً. لم يكن «الرجال على صهوات الجياد» غير متفهمين للجماعات الإسلامية. ولكن على عكس السلاطين العسكريين في العصور الوسطى الذين حاولوا تقليدهم بشكل شعوري في بعض الأحيان، كان لدى هؤلاء الناس مساحة محدودة للمناورة وقد تلاعبوا بخياراتهم بين القومية والإسلاموية

والتدخل الغربي القوي والتي أدت غالباً إلى عواقب وخيمة. وفي حقل الكتابة التاريخية الإسلامية، الذي كان ولا يزال إلى حد ما، عصر الأبطال والشهداء والأشرار، كان أن أصبح الإحساس بالتاريخ إحساساً حياً بشكل استثنائي، فامتلأ التاريخ بالأسطورة. وفي الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر كان الماضي المجيد حاضراً في كل مكان، مُلهِماً، وقطعياً، وممضاً وقاضياً. وبينما بدأت الدول الإسلامية الجديدة تتشكل، كانت النخب المثقفة المسلمة من أيام الاستعمار، مثل حال النخب الاستعمارية عموماً، في حالة تقهقر. والعديد من هذه النخب كان موضع شبهةٍ لتزلّفها، بكونها موسومة عميقاً بالأجندة والآفاق الثقافية للقوى الاستعمارية السابقة. وبحثت «النخب الثقافية الجديدة» في فترة ما بعد الاستعمار عن حلول أكثر جذرية لمشاكل المجتمع والثقافة مُكتشفة هذه الجذرية إما في الماضي الإسلامي لبلادها أو في شكل من أشكال البرامج القومية أو الاشتراكية. والكتّاب المسلمون مثل سيد قطب (توفي ١٩٦٦) في مصر كانوا أقل استعداداً للتفاعل مع الثقافة غير الإسلامية، في الواقع، كانوا مسؤولين عن ترويج موضوعة، كانوا وجدوها للتو هنا وهناك في السيرة المبكرة للقرن العشرين، أن الغرب موطن «المادية» والشرق موطن «الروح». ويستمر هذا التمييز المشؤوم في النمو بقوة في بعض أوساط الثقافة الإسلامية الراهنة. الأكثر وضوحاً أيضاً هو خطابٌ أكثر جوهرية، أي الميل إلى الكلام والكتابة عن عموميات تُسمى «الإسلام» و«رؤية الإسلام» حول المشكلة هذه أو تلك، مُقارنةً بوجهات نظر سابقة كانت أكثر دقة من حيث الصياغة.

منذ الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي عانى المثقفون الراديكاليون، المسلمون والعلمانيون على حد سواء، من اضطهاد

وحشي، متقطع غالباً، على يد الأنظمة العسكرية. كان على العديد من هؤلاء المثقفين أن يلجؤوا إلى الغرب حيث كانوا قادرين على التعبير عن آرائهم بحرية نسبية. أما أولئك الذين بقوا فقد كان عليهم أن يهادنوا الأنظمة العسكرية، ونتيجة لذلك أصبح تأثيرهم على مجتمعهم أقل فعالية مما كان عليه في الجزء الأول من القرن. وفي الواقع، وفي بعض البلدان الإسلامية، اكتسبت كلمة «مثقف» ذاتها مضموناً تحقيرياً.

افتح أي جريدة يومية في العالم العربي اليوم وستجد نقداً لدور المثقفين المطعون فيهم بانتظام بوصفهم جبناء أو لا يؤخذ برأيهم أو متزلفين، وفي سياق كهذا يمكن وضع السيرة الجديدة للنصف الثاني من القرن العشرين. فقد تم إدراج مُحمد في الجدالات السياسية للعالم الإسلامي وحاول كل من الإسلاميين والعلمانيين تحويله إلى بطل إيديولوجي من هذا اللون أو ذاك. لم تعد السيرة التاريخية أو الكرونولوجية الوسيلة المفضلة للتعامل مع حياته، وبدلاً من ذلك، مالت الكتابة عن السيرة إلى مواءمة مُحمد بفظاظة مع بعض الأمزجة أو الإيديولوجيات الراهنة التي تتجاهل المفارقات التاريخية المُحرجة في مسارها وتتبنى نهجاً إنشائياً لحياته بوجه عام.

يحتل مُحمد في معظم هذه السير المعاصرة مركز المسرح السياسي المضطرب، فقد انتُزع من سياقه التاريخي وأُقحم وسط العالم الحديث. وهذا اتجاه جلي مذ بدأ كتّاب السيرة المسلمون في الهند في تصويره كشخصية ذات أهمية عالمية، وهذه الموضوعة اختارها كتّاب السيرة المصريون الذين شرعوا في تحويله إلى معاصر لهم.

مُحمد الآن هو بطل الحرية، العدالة، الاشتراكية، الصراع الطبقي، الفعل الثوري، المساواة، الديموقراطية، الوحدة القومية أو الإسلامية وغيرها من الأهداف السياسية المرغوبة. يتحدث إلينا اليوم في المقام الأول بوصفه رجل دولة ومصلحاً اجتماعياً، والكثير منها مُستقى من الدروس التي ينبغي أن يعلّمنا إياها: كيفية إدارة الدولة، كيفية إصلاح المؤسسات، بل وكيف تنبّأ بِمثلِ هذه المؤسسات الحديثة مثل البرلمان والدستور وحتى أجهزة الاستخبارات(٥). ثمة فقط أقلية صغيرة من كتّاب السير المعاصرين غير سعداء بتحديثه بالجملة وتحويل مهمته إلى تدبير أمور الدولة، لكن حتى الكتّاب القلة الذين ينتقدون تلك الصورة باعتبارها غير تاريخية استمروا في إلباسه زياً حديثاً، على سبيل المثال، صورة «الإنساني»(٦). ومع ذلك، يبدو أن هذه الصورة

---

(٥) من أجل مُحمد بصفته بطلاً إيديولوجياً أو طبقياً انظر على سبيل المثال عبد الرحمن الشرقاوي، مُحمد رسول الحرية (١٩٦٢، بيروت: العصر الحديث، ١٩٨٦)، ١٩٦٢) ص ١٠، ٥٤، ٨٤. عزيز السيد جاسم، مُحمد الحقيقة العظمى (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٧) ص ١٦، ٤١، ٤٥، ٩٧. محمد محمد الفحام، مُحمد: نظرة عصرية جديدة (بيروت: المؤسسة العربية، ١٩٧٢) ص٣٧، ٤٧، ٨٨، ١٠١-١٠٢. صفي الدين المباركفوري، سيرة رسول الله (١٩٧٦، أعيدت طباعته، دمشق/بيروت: دار الخير، ٢٠٠١) ص ٢١١، ٢٣٨، ٢٤٥، ٢٥٥، ٤٧١.

(٦) من أجل نقدٍ لصورة مُحمد باعتباره بطلاً إيديولوجياً وطبقياً انظر مصطفى محمود، مُحمد صلى الله عليه وسلم (القاهرة، ١٩٩٧: دار المعارف، ١٩٧٠) ص ٨، ١٠، ١٢، ٣٩. هشام جعيط، في السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوة (بيروت: مؤسسة البعثة، ١٩٩٠) ص ٣٨. بعض السير من الجزء السابق من القرن كانت قد ناقشت بأن الزكاة الإسلامية نظام مثالي لأنها تساعد الفقراء دون إيذاء الأغنياء، على عكس «اشتراكيي اليوم» الذين يقوضون الرخاء ويهددون أمن الأمة: انظر محمد الخضري، نور اليقين في

المُحدثة عنه، في الوقت الراهن على أي حال، طاغية. لماذا البحث في مكان آخر عن الدليل والإلهام عندما يكون بطلنا على قيد الحياة وعلى أحسن حال ويعيش في قلوبنا وعقولنا، فقط لو أمكننا تحريره، مثل بروميثيوس، من سلاسل التقاليد والخرافات؟

بالنظر إلى دوره السياسي البارز، يصبح أسلوب «أبداً» و«قطعاً»، غالباً، أكثر حدةً في هذه السير المعاصرة. لا تكاد توجد أي سيرة لا تدّعي أن مثل هذا الفعل أو تلك الواقعة في السيرة كانت فريدة أو غير مسبوقة في تاريخ العالم. وغالباً ما يتدفق النثر ويمتلئ بالنقاط، في حين أن المونولوجات الداخلية والفاصلات تواصل مجازاً أشاعه لأول مرة طه حسين[7]. لكن جنباً إلى جنب مُحمد السياسي ثمة أيضاً مُحمد صاحب القلب، رسول الرحمة والمحبة والحق والجمال والعدل والنبل والعناية بالإنسان العادي. وهذه السمة الأخيرة، بادية للعيان جداً، وليست مفاجئة في «عصر الإنسان العادي» ومرتبطة بالحاجة، التي عبّر عنها بعض كتّاب السير، إلى تمثيل مُحمد للمسلمين وغير المسلمين على حد سواء[8]. وفي خضم عملية التمثيل هذه، كان مستشرقو

سيرة سيد المرسلين (١٩٠٠، أعيدت طباعته، بيروت: دار المعارف، ٢٠٠٤) ص ٨١-٨٢.

(٧) من أجل النثر المتدفق والأسلوب المنقوط وعلامات التعجب انظر على سبيل المثال خالد محمد خالد، إنسانية مُحمد (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٠) ومحمود الشرقاوي، من أجل المونولوج الداخلي والفواصل انظر عائشة عبد الرحمن، مُحمد المصطفى (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٠) ص ٢٧-٥١. محمود الشرقاوي ص ٢٨-٥٩. شوقي ضيف، مُحمد خاتم المرسلين (القاهرة: دار المعارف، ٢٠٠٠) ص ٧٩. عبد الحليم محمود، دليل النبوة ومعجزات الرسول (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٨) ص٢١.

(٨) يُنظم خالد محمد خالد مؤلفه «إنسانية محمد» في فصول معنونة :«الرحمة»، «العدل»، «الحب» ،«مشاكل الناس» . عبد الرحمن الشرقاوي في كتابه

النصف الأول من القرن العشرين أقل بروزاً في النصف الثاني. العبارة الآن هي استعارة إلى حد كبير، تستخدم بشكل عشوائي لتعيين كافة منتقدي مُحمد[٩]. وثمة القليل من الأدلة على أن هؤلاء الكتّاب كانوا مدركين لأحدث اتجاهات الدراسات الاستشراقية في الغرب، كما كان العديد من أسلافهم. كانت سيرهم، عدا استثناءات قليلة، موجهة في المقام الأول إلى المسلمين الآخرين.

وأسلوب «أبداً / قطعاً» يصعّد الظلام في الحقبة التي سبقت محمد. بكلمات أخرى، غالباً ما يُصور عصر مُحمد باعتباره عصراً جديداً تماماً في تاريخ العالم، فهناك انقطاع تام مع كل شيء كان قبله. وهذا الأمر ملحوظ بشكل واضح في السير الشيعية الذي لا يتلاءم تماماً مع الاعتقاد بأن سلسلة مستنيرة من الأسلاف المقدسين تربط مُحمد بإسماعيل[١٠]. ويبدو الأمر وكأن التاريخ الصحيح

مُحمد المصطفى ص ٣٣٣ يتحدث عن قيادة مُحمد للبشرية إلى «الحقيقة، الخير والجمال». وحده، من بينهم كما أعتقد يتحدث الشرقاوي عن ضرورة إتاحة السيرة للمسلمين وغير المسلمين على حد سواء: انظر كتابه مُحمد ص١١.

(٩) عبد الحليم محمود، دلائل، ص ١٨. يصف المستشرقين بأن «أبا جهل» يقودهم.

(١٠) من أجل ظلام حقبة ما قبل الإسلام والانفصال التام انظر على سبيل المثال محمد الطيب النجار، الفحام، مُحمد: نظرة عصرية جديدة، ص ٨٤. عبد الحميد صديقي، حياة مُحمد (بيروت: دار فتح، حوالي ١٩٦٥) ص ٤٧، ٦٩، ٨٤. محمد شرقاوي ص ٢٦، ٦١-٦٢. مباركفوري، سيرة، ص ٤٥٦، ٤٧٠-٤٧١. من أجل السير الشيعية بخصوص هذه التيمة انظر محمد باقر الصدر، المرسل، الرسول، الرسالة (بيروت: دار التعارف، ١٩٧٨) ص٧٠-٨٠. محمد تقي المدرسي، مُحمد قدوة وأسوة (بيروت: دار الصادق، ١٩٦٠) ص ٢١. مرتضى مطهري، السيرة النبوية ص ٥١-٥٢ يؤكد أن فترة

والدقيق، التاريخ بالمعنى الضيق للكلمة كما يُفترض، بدأ بمُحمد وكل التاريخ السابق قاتم بكلا المعنيين الأخلاقي والأرشيفي. والسبب وراء رسم السيرة الشيعية على وجه الخصوص مثل هذا الخط الواضح بين الحقبتين ليس بيّناً على الفور. قد يكون الأمر استمراراً للتقليد السيري الشيعي الأقدم في إعادة الصياغة الجذرية للسيرة. وبين الكتّاب الشيعة للسيرة كان يُنظر إلى السيرة عموماً باعتبارها مليئة بالخرافات ومنحازة جداً للسرد السنّي في أحكامها على أبطال المسلمين الأوائل، كما هو الحال، على سبيل المثال، في أعمال هيكل ورهطه حيث تم تجاهل المكانة الشاهقة لعليّ(١١).

وفيما يتعلق بالمعجزات، ليس لدى السيرة المعاصرة الكثير لتضيفه لأسلافها المباشرين. وكما أشرنا أعلاه، كان أحد الآراء الشائعة في السيرة المبكرة للقرن العشرين أن التمييز بين العلم الطبيعي والمعجزة لم يكن مستعصياً بأي حال من الأحوال، إذ إن بعض «الظواهر» المعينة في العلم الحديث، على سبيل المثال، التنويم المغناطيسي، لا يمكن تفسيرها «علمياً». لذلك فإن بعض الوقائع الإعجازية مثل رحلة مُحمد الليلية يجب التسليم بها بكونها ممكنة، بل يجب أن تكون غير قابلة للإنكار نظراً لأنها مُثبتة في أقدم المصادر. لكن العلم والمعجزة ليسا رفيقين مُنسجمين في هذه السير، ففي العمل نفسه قد يواجه المرء

كاملة مكونة من ٢٧٣ عاماً كانت «بلا خطيئة» في التاريخ الشيعي. كاتب سيرة شيعي واحد هاشم معروف الحسني في عمله سيرة المصطفى (بيروت: دار التعارف، ١٩٩٦) ص ١٣-٢٣ يسمح لبدو شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام بعض النبل في الشخصية.

(١١) إنكار هيكل لدور عليّ تمّت الإشارة إليه صراحة في عمل هاشم معروف الحسني، سيرة المصطفى، ص ٣٥٣-٣٥٤.

الرأي القائل بأن حادثة شق الصدر «تتجاوز حدود العقل» إلى جانب القول بأن مُحمداً، سواء كان رضيعاً، طفلاً، يافعاً، رجلاً ناضجاً أو شيخاً، لم يتجاوز أبداً، في أي من حالاته أو مراحل حياته، قواعد الكون أو قوانين الطبيعة(١٢). كما قد يواجه المرء سيرة معادية جداً للمعجزة تسعى لتشذب جميع «مضاداتها» ومع ذلك تلمّح إلى التنويم المغناطيسي والسفر في الفضاء فيما يتعلق بتلك الرحلة الليلية(١٣). وثمة بعض السير، المكتوبة من وجهة نظر صوفية، تعترف بالمعجزات النبوية بلا مساءلة وحتى بكرامات القدّيسين باعتبارها إثباتاً لمعجزات مُحمد، ومع ذلك فهي تسمح بتفسيرٍ رمزيٍّ لها(١٤). وثمة سير أخرى تتجاهل أو ترفض معجزات مُحمد تماماً، أو تؤكد أن أصدق معجزة على الإطلاق هي شخصية مُحمد ذاتها التي جمعت كل درجات الكمال وبلغت الذروة في كل كمال(١٥). وقضية صدق مُحمد ترتبط

---

(١٢) انظر على سبيل المثال، الحسني، سيرة ص ٤٥ وقارن ص ٥٤.

(١٣) انظر على سبيل المثال شوقي ضيف، مُحمد، ص ٩، ١٢ وقارن ص ١٧ بخصوص الرحلة الليلية.

(١٤) انظر على سبيل المثال عبد الحليم محمود، دلائل، ص ١٥٤. حيث يؤكد: «إنا نؤمن بخرق اللّه للعادة، بالنسبة للأنبياء، وبالنسبة للأولياء». لكن في ص ١٢٤ يتحدث أيضاً عن هجرة مُحمد باعتبارها «رمزاً روحياً جميلاً» وفي ص ١٩٩-٢٠٠ عن الرحلة الليلية باعتبارها معجزة و«رحلة لم تنته ولن تنتهي من حيث توجيه المسلم إلى اللّه سبحانه». في هذه المعالجة الصوفية إلى حد كبير يدين محمود بالكثير إلى الأعمال المبكرة مثل يوسف النبهاني (حجة اللّه على العالمين في معجزات سيد المرسلين) (حوالي ١٩٠٠، أعيدت طباعته. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦) حيث تم تأكيد كل من المعجزات والجاذبية القدسية في ص ٢٠، ٤٣، ٥٥٦.

(١٥) ضيف، محمد، ربما يكون الصوت الأعلى في رفضه للمعجزات. من أجل كمال مُحمد انظر، مصطفى محمود، مُحمد، ص ١٤-١٥ حيث يجمع

بقضية معجزات مُحمد بشكل غير مباشر. هنا، يُعاد تأهيل بعض الحجج السابقة أو تتم إضافة تأكيدات جديدة. ونسمع أصداء الآراء السابقة في نقاشات مثل هذه تتناول صدقه مثل الرأي القائل بأن مُحمداً لم يكن بوسعِهِ أن يتحمل ادعاء النبوة لأنه كان سيتعرض للفضح بسرعة من قِبل أتباعه، بل لم تجلب له النبوة سوى المتاعب. وبما أنه اختار بشكل عفوي أن يكشف عن خيباته وإحراجاته للرأي العام في حوادث مثل سورة عبس في القرآن حيث وبّخه الله لغضبه عندما قاطع مؤمن أعمى وفقير حديثه مع رجل ثري، أو حادثة الإفك التي ألقت بظلال من الشك على عفة عائشة. فهذا لا يمكن أن يعني سوى أنه كان صادقاً تماماً[١٦]. وتقع أيضاً على حجةٍ بأن صدق محمد يتأكد من خلال انعدام وعيه بالكامل بأن الرسالة الإلهية كانت على وشك النزول عليه، وإحجامه بعد ذلك عن ادعاء امتلاكه لقوى خارقة للطبيعة[١٧]. وثمة شهادة أخرى على صدقه وهي حقيقة أنه أصرّ دائماً على إنسانيته وعلى عدم الثناء عليه بما يتجاوز ما هو طبيعي.

إذا عدنا، عند هذه النقطة، إلى رأي حسين أحمد أمين حول السيرة الحديثة، والموضحة أعلاه، سنجد القليل لنختلف معه. نعم، ثمة محاولة محمومة في العديد من السير المعاصرة لحقن الأسلوب

الرسول بين بلاغة ديموسثينيس مع العبقرية الشعرية لبايرون، قيادة بريكليس مع حكمة لقمان (حكيم قرآني)، الخبرات العسكرية لنابليون مع الحكم التشريعي لسولون.

(١٦) انظر على سبيل المثال أحمد شبلي في الفحام، محمد نظرة عصرية ص ٥٢-٥٥، ٦٤.

(١٧) انظر عبد الحميد صديقي، حياة مُحمد، ص ٧١-٧٥، في ص ٨١ يستشهد صديقي، من أجل دليل آخر على الصدق، برأي Stanley Lane-Poole بأن مُحمد كان «بطل خادمه».

الصحفي في السرد من أجل جعله مُستساغاً للذائقة الحديثة، لكن ثمة القليل مما يمكن للمرء أن يسمّيه خرقاً أصيلاً في التفسير أو التقديم. وكمثال صارخ على هذه السيرة دعنا نذكر «فترة التكوين في حياة الصادق الأمين»[١٨] لخليل عبد الكريم وهي سيرة مكرسة للسنوات الخمس عشرة أو ما يقرب من زواج مُحمد من خديجة قبل نزول الوحي. لقد رأينا من قبل أن هذه هي الفترة من حياته التي اتسمت فيها المصادر بالصمت الشديد، مُرسخة بالتالي تحدياً هائلاً أمام أي كاتب للسيرة قديماً كان أو معاصراً.

يخوض كاتبنا المعركة متسلحاً بعدد من الافتراضات التي سيدرجها في السرد حيثما يعتقد أنها ضرورية. والنتيجة تخمينية إلى أبعد حد. فهذا الحدث، أو ذاك، يجب أن يكون قد حدث، أو يجب أن يكون قد حدث بهذه الطريقة أو تلك[١٩]. والافتراض المُضمر كلياً هو أن خديجة لعبت دوراً محورياً للغاية في حياة مُحمد. كانت هي التي «لا بدّ أن عينها كانت عليه» منذ شبابه المبكر وبالتالي كانت «الأم» الحقيقية له وللإسلام، وكانت هي من أعدّه للتجربة النبوية. ويتم الحديث عن كل ذلك بعربية تشبه العربية الكلاسيكية، متكررة وطنانة، وفي سياق السرد يشير المؤلف، في حال عدم ملاحظة قرائه، إلى استخدامه الدقيق للغة والصياغة. ويكشف هذا العمل من نواح عديدة أوجه القصور في السيرة المعاصرة ويوضحها، خصوصاً عندما تكون في أقصى درجاتها التخمينية أو أكثر إصراراً لتضع وجهة نظر جديدة أو أصلية حول حياة مُحمد، بغض النظر عن الأدلة.

---

(١٨) القاهرة، ميريت، ٢٠٠١.

(١٩) انظر على سبيل المثال، فترة التكوين، ص ٣٥-٣٧، ١١٧، ١٢٤.

لكن في هذا المشهد القاتم إجمالاً، تبرز سيرتان: «الشخصية المحمدية» لمعروف الرصافي و«٢٣ عاماً» لعلي دشتي[٢٠]. إنهما تستحقان فحصاً منفصلاً.

يستحضر اسم معروف الرصافي (١٨٧٥-١٩٤٥) حقبة كاملة من تاريخ العراق الثقافي في النصف الأول من القرن العشرين. الرصافي السياسي والصحفي والمعلم والشاعر عاش حياة مضطربة، غير آمنة ومعدمة في كثير من الأحيان امتدت إلى نهاية الإمبراطورية العثمانية وسنوات الهيمنة البريطانية على العراق[٢١]. رجل شجاع ومعتدّ بنفسه، كان ناقداً عديم الرحمة في النثر والشِّعر، للشخصيات والسياسات التي لا يوافق عليها، ولا يكل من الضغط على معاصريه من أجل القيم العليا لحرية الفكر. وضعه هذا في كثير من الأحيان في صراع مباشر مع الحكومة ورجال الدين المحافظين، ولا ريب أن تعاطفه الرئيس كان مع ما يُسمّى «المفكرون الأحرار» في الإسلام الكلاسيكي، مثل أبي بكر الرازي، وأبي العلاء المعري والمتنبي وأمثالهم. وعلى الرغم من تجذره العميق في الأدب العربي القديم والدين وغير ذلك، شعَر الرصافي أن الإسلام وقع ضحية الخرافات التي يجب محاربتها بجرعة

(٢٠) يبدو أن الرصافي أنهى هذا العمل في عام ١٩٣٣ لكن العمل ذاته نُشر للمرة الأولى في كولن ألمانيا عام ٢٠٠٢ من قبل منشورات الجمل عن مخطوطة من جامعة هارفرد. عمل دشتي الذي ظهر للمرة الأولى باللغة الفارسية عام ١٩٤٧ نُشر في دمشق من قبل دار بترا بترجمة عربية عام ٢٠٠٤.

(٢١) عن حياة الرصافي وأعماله انظر «معروف الرصافي» ***Encyclopedia of Islam***, **(new edition).**

كبيرة من الشك. وسيرته لمُحمد، كما كان يعلم، كانت ستجلب له أعداء كثيرين لكن يبدو أنه كان يعتبرها أهم مساهمة له في البحث الجديد والأكثر نقدية عن الحقيقة فيما يتعلق بتاريخ بدايات الإسلام(٢٢).

العنوان الفرعي لسيرة الرصافي هو «حل اللغز المقدس». سيكتشف القارئ حالاً أن الهدف الرئيسي للتحليل ليس السيرة نفسها بقدر ما هو شخصية مُحمد. هنا يكمن «اللغز» وهنا نوى الرصافي أن يحصر بحثه. وقائمة أهدافه طويلة ومتنوعة، فهي تتناول كل من القرآن والسيرة، وهو يهاجمهما بحِدة مذهلة. لكن هدفه الأول هو التاريخ الذي يلقبه «بيت الكذب. . . قد تغلغلت فيه ذرات ضئيلة من شذور الحقيقة». وعملية النقل لأخبار التاريخ يمكن إظهارها من خلال الأمثلة اليومية العادية بحيث تبدو خاطئة بشكل ميؤوس منه. وينبغي أن يجعلنا هذا الأمر قلقين من سرديات ابن إسحاق ومن سرديات السيرة الكلاسيكية بشكل عام. الأحاديث النبوية ليست أفضل حالاً من ذلك واعتمادها المفرط على الإسناد من أجل إثبات الحقيقة يجعل محتواها التاريخي معرضاً للهجوم على نطاق واسع وعلى أساس اللامعقولية. يؤمن الرصافي بأن التناقض بين الأخبار التاريخية هو الذي تسبب في انشقاق الإسلام إلى طوائف(٢٣). لذلك، إذا أردنا التعرف على مُحمد كما كان، لدينا ملاذان آمنان فقط: القرآن بوصفه مصدراً تاريخياً

---

(٢٢) الرصافي، الشخصية، ص ١٦.

(٢٣) عن التاريخ بصفته «بيت الكذب» انظر الرصافي، الشخصية، ص ١٥. عن الأمثلة اليومية للنقل الخاطئ انظر القصة اللطيفة في ص ٥٥، من أجل نقده لابن إسحاق انظر ص ٥٣، من أجل الحديث انظر ص ٦٩، من أجل التناقضات التاريخية التي أدت إلى الطائفية انظر ص ٧٤.

دقيقاً، والمنطق. وجميع السرديات الأخرى يجب أن تخضع لهذين المعيارين قبل أن نقبلها.

وما يلي ذلك هو عمل طويل من التقويض لم يسبق له مثيل في الأذب الإسلامي منذ أيام أبي بكر الرازي وهجومه الشهير على النبوة في أوائل القرن العاشر(٢٤). بالنسبة للرصافي القرآن هو كلام مُحمد، وهو رجل ذو ذكاء عظيم وقوة خيالية، مكّنته مواهبه من تحويل إلهامه (الوحي)، وهو في الواقع عبارة عن عملية تأملٍ مكثف، إلى ما أصبح لاحقاً النص القرآني. والاستقلالية الفكرية لمُحمد هي ما أنتج فكرة نبوته وليس التدخّل أو التوسّط الإلهي. ولكي نفهم مُحمداً، يجب على المرء أن يفهم «عقله الباطن» وأن ما يُسمى إلهامه لا يعدو كونه سلسلة من الاستجابات النفسية للاحتياجات المتغيرة، الشخصية والعامة. وفي بعض الأحيان، يجادل الرصافي بوجود تفاوت بين القرآن، المستودع اللاشعوري لرغبات مُحمد الأعمق، وبين ما يعرفه المرء عن عقل مُحمد ذاته وفطرته السليمة. وهكذا عندما يُنكر القرآن أن أجنبياً علّم مُحمداً لأن لسان الأجنبي أعجمي، كيف يمكن قبول هذا الأمر كدفاع منطقي ضد وجود هذا الشخص أو احتمال أن يكون قد علّم النبي؟ في تصريحاته العادية، كان مُحمد أذكى بكثير من ارتكاب مثل هذه الأخطاء(٢٥).

---

(٢٤) انظر النقاش الرائع في القرن العاشر بين أبي حاتم الرازي وأبي بكر الرازي في كتاب أبي حاتم بعنوان دلائل النبوة (طهران: الأكاديمية الامبراطورية ١٩٧٧).

(٢٥) من أجل القرآن وحديث مُحمد انظر الرصافي، الشخصية، ص ١٦٢، ٥٩٨. وهنا وهناك. من أجل ذكاء مُحمد وخياله انظر ص ٧٧، ٩٥، ١٤٠، ١٥٧. وهنا وهناك. من أجل النبوة باعتبارها فكرة ذاتية التوليد انظر ص ١٣٦. من

ويخضع القرآن لإعادة تقويم مطولة، ففي حين أن آياته بليغة للغاية في بعض الأحيان، فإنها ليست كذلك بشكل ثابت ومطرد. ولو كانت هذه العيوب في البلاغة قد رُصدت في أعمال أخرى لم يكن النقّاد الكلاسيكيون ليتركوها. بعض الآيات القرآنية غير جديرة بالبلاغة الإلهية، ويقترح الرصافي أحياناً تعديلاته الخاصة من أجل تحسين التعبير والمعنى. وثمة آيات أخرى لا معنى لها أو تتعارض مع العقل والمنطق. لكن شخصية مُحمد، سواء في القرآن أو السيرة، هي التي تتحمل وطأة التحليل. هل كان مُحمد أمّياً؟[٢٦]. من الواضح أنه لم يكن كذلك. وماذا عن حياته المبكرة قبل رسالته؟ حياته هذه يلفّها الظلام الدامس، باستثناء لربما أربع أو خمس حوادث. ويجب رفض كل معجزاته باعتبارها منافية للتصريحات الواضحة في القرآن أو هراءً مثيراً للضحك[٢٧]. كيف حدثت هذه المعجزات؟ لنأخذ على سبيل

أجل عقله الباطن انظر ص ١١٥. أصبحت هذه عبارة متكررة. من أجل الإلهام باعتباره سلسلة من الاستجابات النفسية المتكررة انظر ص ١٥٧-١٥٩. من أجل التفاوت بين الرغبة والفطرة السليمة انظر ص ٧٧-٧٨. من أجل تعليمه من قبل شخص ما انظر ص ٧٨، ٦٣٩. لا شيء يمنع أحداً من تعليمه، وإن كان أجنبياً، ما ألفه لاحقاً بالعربية. من أجل أمثلة أخرى عن المنطق الخاطئ انظر على سبيل المثال ص ٧٩ عن ابراهيم ونمرود وص ٦٩٦ عن موسى والخضر.

(٢٦) من أجل التفاوت في البلاغة القرآنية انظر الرصافي، الشخصية، ص ٤٥٨، ٤٦١، ٦١٤ وما يليها. من أجل عيوبها والنقد الكلاسيكي انظر ص ٥٧٠. من أجل الآيات غير الجديرة بالبلاغة الإلهية انظر ص ٥٦٧. من أجل تنقيحاته الخاصة انظر ص ٦١٧ وما يليها. من أجل الآيات التي تناقض العقل والمنطق انظر ص ٦١٦ وما يليها. الرصافي عن القرآن يحتاج معالجة منفصلة.

(٢٧) عن أميته، انظر الرصافي، الشخصية، ص ١٦٦-١٧١. عن حياته المبكرة قبل رسالته انظر ص ١٠١، ١٠٣. من أجل رفض المعجزات انظر ص ٤٠٢، ٧٣٧-٧٣٩.

المثال المعجزة المعروفة عن شكوى جذع الشجرة إليه عندما تركه إلى المنبر:

> «وذلك أن مُحمداً كان كما ذكرنا فيما تقدم واسع الخيال قويّه، بحيث إذا تخيل أمراً صار كأنه يراه بعينه ويلمسه بيده، وحدّث به كحقيقة من الحقائق... فهذا الحنين إنما هو في الحقيقة من مُحمد إلى الجذع، لا من الجذع إلى مُحمد، وما منشأه إلا خياله الواسع القوي»[٢٨].

وماذا عن الرحلة الليلية أي الإسراء؟ مجرد حلم. هل كان مُحمد رجلاً فقيراً؟ من الواضح أنه لم يكن كذلك، خصوصاً بعد الهجرة. وماذا عن زيجاته؟ جميعها وقعت تبعاً لرغباته الشخصية وليس من أجل أسباب سياسية أو قسرية، كما يزعم العديد من الكتّاب المعاصرين، فيما كانت طاقته الجنسية غير المشكوك فيها جزءاً من طاقته العصبية. هل أبدى مُحمد من حين لآخر روحاً انتقامية؟ نعم، وعلى سبيل المثال في معركة بدر. هل لعب السيف دوراً في انتشار العقيدة؟ المصادر تؤكد دون أدنى شك أن هذا الأمر حصل فعلاً[٢٩].

وهكذا فإن مُحمداً تبعاً للرصافي رجل يتمتع بذكاء وخيال ثريين ومع ذلك فإن إنجازاته بالكامل تكمن كلياً ضمن نطاق الإمكانية البشرية:

---

(٢٨) الرصافي، الشخصية، ص ٢٧٤-٢٧٥.

(٢٩) من أجل الرحلة الليلية انظر الرصافي، الشخصية، ص ٢٠٠. من أجل فقر مُحمد انظر ص ٣٣٦-٣٣٧. من أجل زيجاته انظر ص ٤٠٨-٤٠٩. (وعن زينب) و٤٢٣. من أجل طاقته الجنسية انظر ص ٣٥٠. من أجل روح الانتقام انظر ص ٣٢٢. من أجل الإسلام والسيف انظر ص ٢٠٧، ٦٠٨.

«فإن قلتَ: إن الخلق كلهم بالنسبة إلى وحدة الوجود المطلق مثل مُحمد، فكيف ولماذا اختص هو بأن يكون كلامه كلام اللّه وفعله فعل اللّه دون غيره من الخلق؟ قلتُ: إن مُحمداً لم يختص بذلك، وإنما يختص به أهل المواهب والمدارك العالية أن يتجردوا من الوجود الجزئي ويندمجوا متلاشين في الوجود الكلي المطلق السرمدي اللانهائي. فكل من كان كذلك كان مثل مُحمد وجاز له أن يدّعي ما ادّعاه مُحمد على شرط خروجه من جزئيته وتفانيه في كلية الوجود المطلق»(٣٠).

مُحمد إذاً بطل صوفي خارق من الطراز التوحيدي، كان قادراً على استشعار الأُلوهيّة والإندماج في «الوحدانية المطلقة» فخرج من تلك التجربة بكتاب مقدس شرع الزمن بتبجيله مع مؤلفه. لكن كيف يتفق هذا التصوير مع رؤية الرصافي الأخرى التي تفيد بأن «العقل الباطن» لمُحمد هو الموجّه لرغباته يبقى أمراً غير واضح. ولو كان مُحمد بالفعل نوعاً متفوقاً من قديس صوفي تمكن من «الذوبان» في وحدة الوجود المطلقة وجرّد نفسه من «الوجود الجزئي»، هل من المحتمل أن يقوم مثل هذا الشخص بتصعيد رغباته الجسدية، على سبيل المثال، في زواجه المثير من زينب خلال عملية «الذوبان» تلك؟ أليس من المرجح أن «يذيب» الولي الصوفي رغباته أولاً؟ لكن هذا بالضبط ما نجح مُحمد حسب الرصافي في فعله. إن تصعيد وتجلّي رغباته الخاصة هو أعظم إنجازاته الدينية، بينما إنجازاته السياسية والاجتماعية وتوحيده لأمّة بأكملها في العدالة والحرية من خلال

(٣٠) الرصافي، الشخصية، ص ٤١٥.

الإصرار المطلق والذكاء المثير، هو معجزته الحقيقية. لكن بالنظر إلى المضمون العام للعمل، فإن مثل هذه الملاحظات عن مُحمد يجب أن تؤخذ بشيء من التحفظ. لم تترك هذه السيرة الجريئة، الأصلية والمتمردة أثرها بعد على الدراسات الحديثة داخل وخارج العالم الإسلامي، إذ تنبع هذه السيرة من تيار فكري متشكك أو «لاأدري» ذي جذور قديمة لكنه تيار يمثّلهُ في الأزمنة الحديثة مفكّرون مثل أحمد فارس الشدياق (توفي ١٨٨٧)، وشبلي الشميل (توفي ١٩١٧)، وفرح أنطون (توفي ١٩٢٢) وطه حسين في بداياته. لكن الرصافي في سيرته يدين أكثر إلى إيمانه الراسخ بحرية الفكر المطلقة. وفي إشارة نادرة إلى السير الأخرى في عصره يُقصي هيكل باقتضاب بسبب افتقاره للأصالة والحرية. كيف له أن يكون حراً بينما الأزهر بعمائمه يشرف عليه، ويتطلع إليه بغضب إذا ما انحرف عن المسار المحدد؟ بدون حرية الفكر، يصبح الرياء هو النظام السائد في الزمن الراهن(٣١).

تحمل حياة الإيراني علي دشتي (١٨٩٦-١٩٨٢) العديد من أوجه الشبه مع حياة الرصافي(٣٢). بعد تعليم ديني في وطنه إيران ولاحقاً في العراق، تخلى عن مسيرة عالم الدين من أجل العمل في الصحافة، وكثيراً ما كان يُسجن بسبب آرائه المناهضة للحكومة. ومثل الرصافي، كان لبعض الوقت عضواً بارزاً في برلمان بلاده، وفي النهاية مجلس

(٣١) من أجل هيكل والنفاق انظر الرصافي، الشخصية، ص٦٠٠. يلي ذلك شطر من شعر أبي العلاء المعري، بطل الرصافي، عن النفاق في الدين.

(٣٢) من أجل حياة دشتي، اعتمدت على مقدمة كتاب دشتي، *23 'Aman*

الشيوخ الإيراني، حيث كان يُعرف بأنه إصلاحي وتقدّمي. لكنه واصل اكتساب الشهرة بوصفه روائياً وكاتب مقالات وناقداً أدبياً. وفي أيامه الأخيرة تحوّل دشتي إلى مواضيع إسلامية، لكن سيرته، الجريئة جداً بالنسبة للرقابة الحكومية في تلك الأيام إلى حد يصعب القبول بها، تم نشرها لأول مرة في بيروت باسم مجهول. ويحيط الغموض بالسنوات الأخيرة من حياته في ظل الجمهورية الإسلامية الجديدة في إيران، على الرغم من أنه يبدو أنه لم يلعب أو سُمح له بأن يلعب أي دور مهم في النظام الجديد.

يبدأ دشتي سيرته بطريقة تقليدية إلى حد ما. لم يكن مُحمد، هذا «الرجل الاستثنائي» قد حظي بسيرة «موضوعية»، لأن الإيديولوجيا والتحيز قد دثراها بالأسطورة، كما فعلت أيضاً القداسة بمرور الزمن. ومثل الرصافي، يرفض دشتي كل الروايات عن معجزات مُحمد، بوصفها تتعارض مع نص وروح القرآن. ورحلته الليلية، على سبيل المثال، هي ببساطة «رحلة الروح» التي يمكن العثور على العديد من الأمثلة عنها من بين «أصحاب الرؤى». ومعجزة الأشجار والصخور التي تحييه في الأيام الأولى لرسالته ينبغي فهمها باعتبارها أصواتاً في داخله، بينما الملاك جبريل هو مجرد رمز للطموحات التي كانت مسجونة طويلاً في لاوعيه. إلى ذلك، إذا تم قبول هذه الحكايات كمعجزات، فلماذا لم يصنع معجزة واحدة عند النضال ضد قريش، عندما كان يحتاج إليها أشد الحاجة؟[٣٣]. هل كانت عصمة مُحمد

---

(٣٣) من أجل الافتقار إلى سيرة موضوعية وصنع الأساطير انظر دشتي، ص ١٧-٢٠. عن المعجزات باعتبارها مخالفة للقرآن انظر ص٢٦-٢٧، ٧٦-٨٨. عن رحلته الليلية انظر ص ٢٤. عن الأشجار التي تنهد إليه انظر ص ٥٧. عن جبريل باعتباره رمزاً انظر ص ٥٤. عن الفشل بالإتيان بمعجزة عند

وجهة نظر مشتركة لدى الشيعة والسنّة عنه؟ لا على الإطلاق، كما هو واضح من حادثة «الآيات الشيطانية». في الواقع، في القرآن، لم يُحاول مُحمد أبداً إخفاء ضعفه. كان مسلمو الأزمنة اللاحقة هم من أخفى نقاط ضعفه البشرية العادية، وهذا ما يرفضه دشتي باعتبارهم ملكيين أكثر من الملك. هل كان مُحباً للمرأة؟ من الواضح تماماً، في الواقع أنه اشتهاهن، في حين أظهرت مذبحة قبيلة قريظة ميله إلى العنف في بعض الأحيان[٣٤].

ويفترض دشتي، مثل الرصافي، أن مُحمداً في حالة تفاعل نفسي مستمرة مع القرآن، الذي يصفه بأنه «فصاحة نبوية». والقارئ لا يعرف إن كان أياً منها مُلهَماً أم لا، لكن ثمة العديد من الأمثلة في القرآن لا بد أن يكون المتكلم فيها هو مُحمد وليس اللّه، على سبيل المثال، المقطع الافتتاحي أي «الفاتحة» وهي عبارة عن صلاة للّه. كذلك، وإذا كان اللّه كلي القدرة، فكيف له أن يُبطل كلماته الخاصة كما في مسألة (الناسخ والمنسوخ)؟ يجب أن يكمن التفسير في «لاوعي» مُحمد الخاص الذي يتدخل باستمرار في الوحي. وهل يليق بالخالق أن يلعن أبا لهب؟ وماذا عن هذه المخلوقات القرآنية التي تُسمى الجن؟ هل

مواجهة قريش انظر ص ١١٧. في ص ١١٨، ٣٣٣ يدعو هذه الپير بأنها من صنع «تجّار المعجزات».

(٣٤) من أجل عصمة مُحمد والآيات الشيطانية انظر ص ٦٥، ١٠٧. يجادل دشتي في ص ١٠٨ بأن واقعة أنه لم يكن معصوماً ترفع من شأنه في الواقع. من أجل أن مُحمداً لا يخفي ضعفه في القرآن انظر ص ٢١٧. من أجل كتّاب السيرة الملكيين أكثر من الملك انظر ص ٢١٨. عن اشتهائه للنساء انظر ص١٩٥، ٢٢٢. عن الوحشية العرضية انظر ص ١٥٢، ١٥٤، ١٦٢-١٦٨. يجادل دشتي بأن مُحمداً كان مثل عيسى في مكة ولكنه أصبح مثل داوود في المدينة.

هذا إله مُجاملٌ للفلكلور الحجازي أم أن له علاقة بمعتقدات مُحمد؟[٣٥] هذه كلها أمثلة يمكن من خلالها إظهار أنه كان ثمة «خلط» بين اللّه ومُحمد وفقط من خلال قبول هذه الواقعة يمكن للمرء فهم القرآن. وهذا الأخير أي القرآن يعتبره دشتي، وبشكل غير مفاجئ، غير إعجازي سواء في الأسلوب، أو المحتوى أو طريقة جَمعِهِ. إن معجزة القرآن الحقيقية هي أنه عزّز ومكّن وقاد الناس إلى طاعته. وفوق كل هذه الأمور وأمثالها تكمن واقعة أنه لا وجود اللّه ولا ضرورة النبوة يمكن إثباتهما علمياً[٣٦].

لكن ميزة كل هذا التحليل النفسي ونزع الأسطرة هي أنه، تبعاً لدشتي، يمكننا الحصول بتلك الوسيلة على صورة أكثر عدلاً لعظمة مُحمد الحقيقية. فمن خلال الرفض التام للتراكمات الخارقة للطبيعة في سيرته، نكتسب فكرة أوضح عن إنسانيته الأساسية و«عبقريته»، لأن مثل هذه التراكمات لا يمكن إلا أن تحط من قدره. وحبّه للنساء شيء لا ينبغي الخجل منه، لأن هذا لا ينتقص من رسالته، خاصةً أنه لم

(٣٥) من أجل القرآن بصفته «بلاغة نبوية» انظر ص ٨٣. من أجل الفاتحة انظر ص ٢٣٩. من أجل الإبطال انظر ص ٢٤٩. من أجل التدخل المستمر للاوعي مُحمد في الوحي انظر ص ٢٤٣. من أجل أبي لهب انظر ص ٢٣٩. من أجل الجن انظر ص ٢٥٨.

(٣٦) من أجل الخلط انظر ص ٢٣٧. في ص ٢٣٦ يؤكد دشتي أن إله القرآن يُظهر العديد من الخصائص البشرية. من أجل بلاغة القرآن وطبيعته غير الإعجازية انظر ص٩١، ٩٨. في ص ٥٩ يصف دشتي طريقة جمعها بأنها «غير منطقية» و«غير طبيعية» وبأنها مُضجرة. عن القرآن مُمكناً مُحمد انظر ص ١٠٣. عن النبوة باعتبارها غير ضرورية وعن وجود اللّه باعتباره غير مُثبت انظر ص ٤٦-٤٧.

ينتهك حقوق الآخرين أبداً. أما بالنسبة لقسوته في بعض الأحيان، فهذا أمر لا مفر منه لبناء دولة[٣٧].

في سيرتَي الرصافي ودشتي، لدينا عملان مُنقّحان من السيرة متوازيان بشكل غريب وجريئان للغاية. أنسنة النبي مضت بعيداً بقدر ما يمكن أن يتأرجح البندول. ويبقى مُحمد العبقري الاستثنائي الذي جلب الوحدة والقوة إلى المسلمين لكن إنجازه ومكانته يمكن الانتقاص منهما فقط عندما نغلّفهما بالخرافة. ما يفتقده القارئ في هاتين السيرتين هو أي إدارك لما يمثله مُحمد فيما يتعلق بمجتمعه. هل هو نموذج يُحتذى به لهذا المجتمع، كما في كل السير السابقة، وإن كان الأمر كذلك فكيف؟ لم يهتم أي من هذين المؤلفين بشكل أساسي بالدروس التي يمكن أن تعلّمنا إياها السيرة. هدفهما، الذي سعيا إليه بإصرار، هو التشذيب الجذري لصورة مُحمد من عقود من السذاجة والدجل والتحيز.

(٣٧) من أجل التراكمات الخارقة للطبيعة التي تحط من شأن إنجازاته انظر ص ٣٣٢. في ص ٣٣٣ يهاجم أساطيره الشيعية، من أجل حب النساء انظر ص ١٩٧. من أجل القسوة وبناء الدولة انظر ص ١٥٤.

خاتمة

في السنوات الأولى من القرن الحادي عشر، كان مسكويه كاتب دولة في العراق، وهو رجل علم واهتمامات فلسفية واسعة. جلس لكتابة خلاصة وافية عن التاريخ بعنوان «تجارب الأمم» وكان ينوي لها أن تكونَ ذات استخدام وظيفي وعملي بحت للنخب الحاكمة. لذلك استثنى منها كل الأحداث أو السرديات التي يُشتمّ منها الخارق والإعجازي، لأن هذه كانت من وجهة نظره غير ذات فائدة عملية في تصريف شؤون الدول. وأينما يكتشف المرء يد الله في التاريخ فعليه أن يفترض أن ليس ثمة درس أو قيمة سياسية دنيوية أو عسكرية يمكن استخلاصها من هذه التدخّل الإلهي. ما يبقى لنا هو تجارب بشرية مقطرة يمكن لرجل الدولة أن يتأملها ويمارسها عند الحاجة.

وعندما يتناول مسكويه حياة مُحمد، فإنها فوق كل شيء حملاته العسكرية «المغازي» التي شكلت «المكائد البشرية» المفيدة لرجل الدولة. لكن حتى هنا، فإن معركة الخندق في المقام الأول باستخدامها الجديد للخندق لردع هجمات سلاح الفرسان، هي التي تحمل دروساً لقادة المستقبل. أما بخصوص الغزوات الأخرى، فإن مسكويه يصدر الحكم التالي:

«وكان شرطنا في أول الكتاب ألّا نثبت من الأخبار إلّا ما فيه تدبير نافع للمستقبل، أو حيلة تمّت في حرب، أو غيرها، ليكون معتبراً وأدباً لمن يستأنف من الأمر مثله. . . ولأجل ذلك، تركنا ذكر أكثر مغازي رسول الله -صلى اللّه عليه- ووقعاته، لأنّها كلّها توفيق اللّه ونصره وخذلان أعدائه، ولا تجربة في هذا، ولا تستفاد منه حيلة، ولا تدبير بشريّ»[١].

هاهنا محاولة مبكرة قام بها مؤرخ مسلم لجعل السيرة ذات مغزى، لمعرفة كيف وأين يمكن أن تكون أكثر فائدة لحكم المجتمعات الإسلامية. والخيط الذي يرسمه مسكويه بوضوح بين التاريخ المقدس والدنيوي غير مسبوق في سيرة ما قبل الحداثة إذ أضحت السيرة بأكملها تقريباً تنتمي إلى ما وراء التاريخ ومُحمد ذاته إلى حقل الإيمان. كان مسكويه يكتب عكس المتوقع في عصرٍ كانت السيرة فيه مُشذبة من مضاداتها وجُعلت جاهزة للاستعمال شرعياً، أخلاقياً وسياسياً، إلخ. أما نبذ السيرة من تاريخه بأسلوب مقتضب كهذا فقد كان ذا صلة وثقى بما أطلق عليه العلماء «إنسانية» مسكويه، أي ولاءه الفكري للفلسفة السياسية الهلنستية، وللحكمة وخاصة لعلم الأخلاق. وأهمية السيرة بالنسبة لكلية السلوك البشري تم شرحها بشكل تفصيلي من قِبل معاصريه، بحيث إنها أصبحت القاعدة بين كتّاب السيرة في ذلك العصر. أما هامشية السيرة فقد كانت الاستثناء.

ومن خلال تأطير عصور السيرة المقترح قرب مطلع هذا العمل إلى

(١) مسكويه، تجارب الأمم (ليدن: بريل، ١٩٠٩) ص ٣٠٧. عن التفكير التاريخي لمسكويه انظر Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought*, pp. 170-76.

عصر «الذهول» المبكر، والعصر الوسيط من التطويب (التقديس) والعصر الحديث من الجدل، يمكن للمرء أن يخطط أيضاً تطور السيرة من حيث أهميتها، الضمنية أو الصريحة، لأُمَّة مُحمد. في العصر الأول، كانت حياته ممثلة إلى حد بعيد باعتبارها صرحاً لإلهام الأمة وسجلاً يُوضع جنباً إلى جنب سجلات الأنبياء الآخرين. أما أهميتها العملية للضرورات الاجتماعية فلم تكن واضحة على الفور. في العصر الثاني، جُرّدت حياته من هوامشها الفضفاضة، وذُللت مشاكلها، وقورنت بشكل إيجابي بحياة الأنبياء الآخرين، وجُعلت ذات صلة صريحة باحتياجات المجتمع الاجتماعية والقانونية وما إلى ذلك. في العصر الثالث أصبحت حياته مكتنفة بالجدل وجرى إعدادها لاجتياز اختبارات العلم والمنطق الحديثين أو لخدمة غايات إيديولوجية. مُحمد ليس مرتبطاً باحتياجاتنا فقط: في الواقع هو مُعاصر لنا. في هذا السياق، تبدو وجهة نظر مسكويه التي تفيد بأن السيرة غير ذات صلة بأي شأن عملي، أكثر من مذهلة.

لقد أبرزتُ آراءه لأنه من المهم أن نعرف، من وجهة نظر تاريخ الفكر، ما الهوامش التي انبثقت عن تراث فكري معين، وما كان نقّاد ذاك التراث وخصومه يفعلون على أطرافه. قبل مسكويه، كان أبو بكر الرازي قد شن هجوماً شاملاً على النبوة بينما في زمننا ومنطقتنا أثار كل من معروف الرصافي وعلي دشتي أموراً ومشاكل تتعلق بالسيرة سيجدها العديد من المؤمنين المحافظين مرفوضة بشدة. وعندما نضيف إليهم الشعراء والكتّاب الذين لم يعالجوا السيرة بشكل مباشر لكنهم مع ذلك تأملوا بشكل نقدي في أهمية قضايا مثل الإلهام والوحي الإلهي، نجد تياراً فكرياً نابضاً بالحياة شكك باستمرار في الرواية الإسلامية المهيمنة عن حياة مُحمد، في أهميتها وصلتها بالواقع. ومن الضروري

التشديد على هذا التنوع الفكري في زمنٍ تُصوَّرُ فيه الثقافة الإسلامية غالباً بأنها وحدة متراصّة، وأحاديّة المعنى وحتى «جريحة» وفق التعبير المروع للروائي الهندي ف. س. نايبول.

والسيرة ككل هي في واقع الأمر أرشيف سردي متنوع. وبين أيدي كتّاب السيرة البارزين كانت أيضاً سجلاً صريحاً ونقدياً. وباستثناء لربما بداياتها المبكرة، أظهر مؤلفوها خلال تاريخها الطويل استعداداً لشرح أسبابهم لقبول الروايات التي اختاروا أن يقبلوها وكذلك تلك التي اختاروا تجاهلها، أو مجابهتها أو اختزالها. وفي الواقع، فإن دراسة مُفصلة لهذه الأسباب من شأنها أن تشكّل إضافة مهمة إلى معرفتنا بنظرية المعرفة الإسلامية. وكذلك يمكن استخدام السيرة لتسليط الضوء على «المتخيل الاجتماعي» للمجتمعات المسلمة، والطريقة التي شيدوا من خلالها توقعاتهم المشتركة، المنقولة غالباً من خلال السرد(٢).

ولا شك أن معيار كتابة السيرة الذي برز بمرور الوقت، قد صاغه، مثلاً، الآباء الأربعة المؤسّسون، والقاضي عياض، ابن سيد الناس، والسيرة الحلبية، وفي الأزمنة المعاصرة أمير علي ومحمد حسين هيكل. لكن يجب أن نذكّر أنفسنا بوجهة النظر المنتشرة بين المؤرخين الثقافيين أن الأعمال التي أضحت جزءاً من المعيار الثقافي كانت ذات مرة غير معيارية وأن هذه الأعمال أصبحت كلاسيكية لأنها «تحدّت مألوفات عصرها»(٣). كانت هذه الأعمال أيضاً، بالطبع،

---

(٢) أشيرُ بالطبع إلى عبارة تشارلز تايلور Charles Taylor.

(٣) انظر James Tully, ed. *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics* (Cambridge: Polity Press, 1988), p. 13. الفكرة ذاتها تتكرر لدى

متناصة، تشير باستمرار بعضها إلى بعض، وتنقح بعضها قصص بعض، وتعيد سردها باستمرار. ونتيجة لهذا التفاعل، طفت بعض القضايا «الإشكالية» في حياة مُحمد على سطح السيرة وبقيت هناك. واثنتان من هذه القضايا تصدّرت عقول كتّاب السيرة: هل كان مُحمد رجلاً عنيفاً، رجل السيف؟ وهل كان رجلاً شهوانياً؟ لقد رأينا أعلاه بعض الطرق التي عولجت هذه الأسئلة من خلاها، لكن من الضروري التأكيد أن هذه «القضايا الإشكالية» انبثقت من السيرة نفسها قبل وقت طويل من إيداعها بشماتة في أحضان المسلمين من قِبل الاستشراق في الغرب.

وجادل باحث حديث بأنه «في الدين المبكر، كنا نرتبط باللّه، في المقام الأول، باعتبارنا مجتمعاً» وأن الارتباط به بوصفنا أفراداً يحدث في مرحلة لاحقة من التطور[٤]. إذا ما نحّينا جانباً التنقيحات العديدة لمفهوم الفردية، فهل يمكن للمرء أن يناقش أن هذا التمييز بين الارتباط الاجتماعي والارتباط الفردي أسلوب مفيد في تمييز الطرق التي ارتبط من خلالها المسلمون بمُحمد؟ هل ارتبطوا به أولاً كمجتمع ومن ثم كأفراد؟ لستُ متأكداً من إمكانية برهنة هذه الأطروحة فيما يتعلق بمُحمد، إذ يبدو الأمر برمّته وكأنه مُهندَمٌ مرتبٌ للغاية.

ومع ذلك، قد تتضمن تلك الأطروحة سؤالاً خصباً يمكن أن يثيره المرء بالنسبة إلى تحولات السيرة المعروضة في العمل الحالي. هل يمكن للمرء أن يجادل أن السيرة خلال تاريخها الطويل تذبذبت بين الاستجابة المجتمعية والفردية لحياة مُحمد؟ أعتقد أنه يمكن إظهار أن

Annabel Brett, "What Is Intellectual History Now?" in David Cannadine, ed. *What Is History Now?* (Basingstoke: Palgrave 2000).

(٤) Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2005), pp. 52-67.

ثمة تبدلاً في التركيز قد حدث بين مُحمد باني المجتمع ولاحقاً مُحمد الشفيع الحبيب للفرد المؤمن. لكن منذ ذلك التحول، تأرجح بندول الصور ذهاباً وإياباً، بينما تستمر السيرة في الازدهار فيما أسميته «المثالية الإسلامية»، التي يُقصد بها الطريقة التي صوَّرت تلك السيرة من خلالها مجتمعاً وفرداً مخلصين لمثال نبيّهما.

المحتويات

هذا الكتاب

«كتاب طريف الخالدي... هو بمثابة اكتشاف نفيس ورائع في خضم بحرٍ هائج من الأخطاء والتحريفات التي تكتنف الإسلام ديناً وتاريخاً».

جريدة «وينيبغ برس»، عدد ١٣ سبتمبر ٢٠٠٩

«كتاب جريء وعظيم الأثر... يطرح نهجاً مبتكراً لتحليلِ موضوع صعب... صور محمد كتاب مدهش، جميل الأسلوب، يستحق الانتشار على أوسع نطاق».

مجلة «ميدل ايست بولسي»، المجلد ١٧، ع ١، ربيع ٢٠١٠

«يطرح الخالدي في كتابه هذا رؤية جديدة تماماً، ومتسقة، بل ومثيرة للدهشة، عن الرجل الذي أرسى قواعد الإسلام».

مجلة «بابليشرز ويكلي»، أغسطس ٢٠٠٩

الغلاف : سكينة صلوّن

ISBN 978-9922220628

9 789922 220628